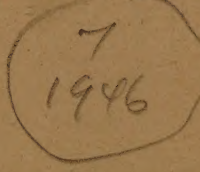
PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Septième Année
1946 — Fascicule I
— (160 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Philosophie — Théologie — Spiritualite



ÉTUDES

CHRONIQUES

Comptes rendus bibliographiques :

PARIS (VIe)

ÉDITEUR
P. LETHIELLEUX
10 - RUE CASSETTE - 10

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
4 - RUE MADAME - 4

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

— 1946 —

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat : 4, rue Madame : Correspondance et communications urgentes.

ADMINISTRATION

Editeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris. Chèque postal : Paris 21-44.

Centre de diffusion : Études augustiniennes, 4, rue Madame, Paris-6e.

Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 600 pages environ avec les suppléments bibliographiques.

Conditions. :

Année **1940** : 168 pages	40 fr.		Année **1943** : 584 pages	175 fr.
Année **1941** : 360 pages	85 fr.		Année **1944** : 584 pages	225 fr.
Année **1942** : 584 pages	175 fr.		Année **1945** : 512 pages	250 fr.

Année **1946** : prix de l'abonnement 240 fr. ; *franco*, 250 fr. pour la France ; 290 fr, pour l'Étranger.

Les abonnés qui ne désireraient plus continuer leur abonnement sont priés de le faire connaître en nous retournant sans délai le présent fascicule.

ARTICLES A PARAITRE

D. Buzy : *Le Cantique des Cantiques.*

J. Vidal : *La messe du Cœur immaculé de Marie.*

F. Créteur : *Nature du sacrement de Pénitence selon saint Thomas.*

J. Mailhet : *L'ensevelissement de Jésus d'après la teneur des textes évangéliques.*

J. Ball : *Les développements de la doctrine de la liberté chez saint Augustin.*

S. Giet : *Saint Bernard et le troisième degré d'obéissance ou la soumission de jugement.*

A. Marc : *Réflexions chrétiennes sur l'amour humain.*

E. Masure : *L'immolation sacramentelle et la messe.*

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1946 *

« TU AIMERAS »[1]

Ex aqua et Spiritu Sancto.
Il faut renaître à la vie chrétienne et à l'esprit d'amour.

Comment renaître *au monde nouveau* que les Maîtres de l'heure rêvent d'édifier sur notre chaos ?

Jadis, le docteur Nicodème alla timidement, de nuit, le demander à Jésus. Nous faisons de même et voici la réponse :

« En vérité, en vérité je te le dis, si on ne renaît pas à nouveau, on ne peut voir le Royaume attendu.

— Mais comment peut-on renaître quand on est vieux ? »

Notre vieux monde déchristianisé se pose aussi la question avec anxiété : Puis-je vraiment renaître et restaurer en ma cité terrestre le règne de l'amour fraternel ?

Nous avions eu naguère une Renaissance étincelante, qui devait soi-disant adoucir nos mœurs : mais tout imprégnée d'un humanisme païen, la Renaissance nous fit simplement oublier notre baptême et elle nous valut un triste recul sur le chemin du ciel. Or Jésus nous affirme, comme à Nicodème : « On ne peut renaître qu'en se plongeant dans l'eau du baptême et dans l'Esprit-Saint », et il ajoute comme jadis : « Nous disons ce que nous savons et nous attestons ce que nous avons vu », près de Dieu. Voilà tout le mystère chrétien qui résout lui-même le mystère de la vie.

Le salut pour nous est donc là : Renaître à la vie chrétienne et à l'Esprit d'amour ! Écouter le Maître et le suivre ! « Il a

1. Extrait de la brochure annoncée plus loin (p. 141) *Cahiers spirituels. Amor.*

les paroles de la vie éternelle » et, par surcroît, les paroles de la vie présente.

Pour les commenter, nous faisons appel au cœur d'Augustin, le Docteur de l'amour, resté si près de nous. Lui aussi, en son temps, il entendit en vain tous les marchands de vérités prôner leurs systèmes pour offrir le salut ; il épuisa en vain les séductions de Carthage, de Rome et de Milan ; il ne trouva paix et lumière qu'au jardin de Cassiciacum et au baptistère d'Ambroise. Mais alors il put, à lui seul, essayer de rendre confiance à un monde qui s'écroulait.

Il a noté lui-même d'où part le conflit fondamental. Il est entre *les deux amours* qui ont créé *les deux cités*, ou plus expressément entre un égoïsme qui mène jusqu'au mépris de Dieu et des hommes, et un amour qui, passant par Dieu et par les hommes, en arrive au mépris de soi-même.

C'est le moment, pour nous aussi, d'opter nettement pour Dieu contre l'homme révolté, ou plutôt d'ouvrir tout grands nos cœurs d'hommes à Dieu.

I. — MOMENT SUBLIME

L'un des grands acteurs de la récente tragédie, Winston Churchill, disait le 16 août 1945, au moment de quitter la scène : « Dans notre pèlerinage, nous sommes arrivés à un moment sublime de l'histoire du monde. Des plus humbles aux plus grands, tous doivent se montrer dignes de l'occasion suprême qui s'offre à nous ».

Il s'agit en effet « de renouveler une fois encore la face de la terre », et il y faudrait une nouvelle Pentecôte. Cette pauvre terre ensanglantée par une ruée de haine et de folie ne saurait retrouver sa figure originelle que par une grande effusion de l'Esprit d'amour et par l'apport d'un don exceptionnel de sagesse chrétienne.

Moment sublime ! ces mots dépassent étrangement toute rhétorique ; c'est vraiment « l'occasion suprême » de reprendre l'humanité au bord du gouffre. Or, ceux-même qu'on appelle les Grands et qui survivent aux peuples effondrés, ne seront ni assez forts ni assez sages pour reconstruire un monde habitable, s'ils refusent de reconnaître la loi supérieure que Jésus résumait dans le mot d'amour, quand il la proclamait en Galilée.

Nos autem in nomine Domini : pour nous croyants, nous nous appuyons sur Dieu, avec l'assurance de trouver le salut dans cette loi d'amour, pour chacun de nous tout d'abord, et même pour la Cité terrestre. Mais il faut le proclamer bien haut, aussi bien pour ceux qui croient que pour les autres, sans craindre d'inviter les sages de ce monde à y réfléchir ou à trouver mieux, s'ils le peuvent.

Depuis le premier jour de l'infernal holocauste, le Pape n'a cessé de rappeler aux hommes qu'ils devaient vivre en frères, comme enfants du même Père céleste, rachetés au prix du même sang divin, pour aller ensemble à la même destinée éternelle. Mais sa voix se perdit chaque fois dans un fracas toujours croissant de ruine et de mort. Aujourd'hui encore, dans l'attente prolongée d'une pacification rendue bien difficile, nous restons épouvantés devant les problèmes de la restauration universelle et devant les armes nouvelles qui menacent le monde d'une véritable extermination, si on ne les bloque pas au nom de la charité chrétienne, cette charité si tristement oubliée et à laquelle l'instinct de conservation pourrait peut-être nous ramener.

Le Pape se plaît à répéter que, même à défaut de la pleine révélation, les hommes devraient au moins régler leurs relations sur la loi qui est imprimée par la nature au fond de leur conscience et s'y conformer pour la conduite des peuples aussi bien que pour celle des individus.

De rares voix l'ont dit aussi parmi les hommes d'État et il convient de le rappeler.

Les plus audacieux furent d'honnêtes protestants, tandis qu'en maints pays catholiques, des ministres pratiquants se taisent au nom d'une indigne neutralité qui commence elle-même par mettre Dieu hors la loi, en exigeant en fait cette énormité que l'État soit érigé « sans Dieu », Dieu étant le seul à ne pas être toléré officiellement.

En libre Amérique, M. Truman n'hésitait pas à proclamer dans son message de Noël 1945 : « La terre ne pourra trouver remède à ses maux que dans l'amour qui est l'essence même du message du Prince de la Paix. Je ne crois pas qu'il y ait un seul problème, dans ce pays ou ailleurs, qui ne puisse être résolu par les principes du Sermon sur la montagne ».

Dès avant la guerre, M. Cordell Hull avait déclaré, à Lima, devant un Congrès panaméricain, « qu'il fallait bâtir la paix sur le berceau de Bethléem ». Faute de l'entendre, nous avons eu le massacre de vingt-cinq millions d'innocents. On a cité aussi les paroles adressées par M. Attlee aux représentants des États-Unis, en novembre 1945 : « Notre civilisation ne pourra survivre que par l'acceptation des principes chrétiens, aussi bien dans les relations internationales que dans notre vie nationale ». Avis à nos croyants timides ou à nos agnostiques intolérants.

Vers la même date, plusieurs dirigeants socialistes faisaient écho aux voix précédentes. En Italie, Ignatio Silone, cité par l'*Osservatore Romano*, assurait que le socialisme devait trouver son couronnement dans le christianisme. L'ancien ministre espagnol, Indalecio Prieto, confiait à un journal de Caracas que seule l'Église pourrait donner au monde une orientation spirituelle assez forte pour établir une paix solide et durable. En France, Léon Blum déclare hautement que les États et les individus doivent sacrifier leurs intérêts immédiats à un ordre de réalité supérieure. « C'est, dit-il, ce que Socrate ou Platon appelaient la sagesse et ce qu'un penseur chrétien comme Pascal nommait l'humilité » (*A l'Echelle humaine*). En nous voyant, d'une part, submergés par la marée montante d'un communisme matérialiste, ou soumis d'autre part à la férule implacable d'un capitalisme non moins matérialisé, le vieux chef des socialistes français, nous le savons pertinemment, ne conçoit d'autre issue possible pour assurer la paix du monde et pour sauver la liberté humaine, que celle de recourir à l'Église catholique, la seule Grande Puissance spirituelle capable de garantir efficacement cette paix et cette liberté.

Cependant, la plupart des grands maîtres de l'heure actuelle semblent ignorer eux-mêmes la véritable nature de l'homme, en méconnaissant à la fois les grandeurs de sa destinée et le danger de ses instincts de créature déchue. « Ils brisent ainsi avec l'humanisme réel, assure Maritain. Après avoir perdu Dieu, l'homme égare son âme ; il se cherche en vain et, pour se retrouver, il met l'univers sens dessus dessous. »

Tout le monde chrétien devrait donc se lever, au nom même d'un humanisme vraiment intégral, pour offrir sa pleine lumière et pour imposer sa loi d'amour. Ce serait simplement recourir à un Maître bien supérieur à Platon et devant qui

Pascal s'inclinait en profonde adoration. Ce Maître a des *paroles de vie* pour le présent comme pour l'éternité.

Des Constituants s'assemblent en divers pays ; on a élaboré péniblement une Charte des Nations, qu'il faudrait au moins observer ; mais, tout près encore des charniers et des ruines, personne n'oserait proposer d'inscrire en tête de ces codes destinés à fixer les rapports des hommes entre eux, le mot sacré tombé des lèvres de Jésus : « Aimez-vous donc les uns les autres ». Ce serait pourtant, croyons-nous, le seul mot assez puissant pour conjurer les discordes et pour briser enfin le cycle fatal des carnages périodiques qui aujourd'hui deviennent affolants.

Les étranges prophètes surgis naguère au cœur de l'Europe et dans les steppes de Russie proclamaient leur mépris pour ce mot d'amour. Avec Nietzsche, leur inspirateur démoniaque, ils jetaient l'idée même de pitié à la face du christianisme « comme une immortelle flétrissure ». Leur dictature farouche affichait un égal dédain pour Dieu et pour les hommes. Ils prétendaient créer de force un nouveau paradis dans un monde rigoureusement matérialisé et le bonheur des citoyens devait se trouver assuré en les livrant corps et âme à un surhomme divinisé ou en les écrasant sous le poids redoutable des masses soi-disant libérées, mais qui ne peuvent exercer leur dictature que par l'audace parfois cynique d'habiles meneurs.

Ce fut une faillite « colossale » pour la race élue des seigneurs. Le grand chef avait déclaré qu'il tenterait d'accomplir son rêve fou, même s'il devait, à lui seul, lui sacrifier dix millions de victimes allemandes et même s'il devait voir sombrer son pays. Des milliers d'énergumènes l'avaient suivi dans cette chevauchée de la haine et de la mort.

Et le monde ébranlé ne sait comment reprendre vie et relever ses ruines. Le mot de saint Paul revient avec une lancinante acuité : « Toute la création gémit et souffre dans les douleurs de l'enfantement ».

Que sera donc le nouveau monde enfanté ?

De sombres nuages planent encore sur une aurore hésitante et si les Grands vainqueurs veulent à nouveau se disputer la suprématie des armes et des richesses, ils tiennent en main, cette fois, le pouvoir de faire exploser le globe.

Pour garantir la paix, on rêve d'une force internationale, capable d'arbitrer les conflits et d'écarter la guerre et nous y applaudissons de grand cœur. Mais le gendarme préposé à la sécurité n'a pas mission de prêcher la morale ; il ne saurait à lui seul redresser les instincts des violents, ni apaiser les convoitises qui, chez les plus forts, éclateraient à nouveau, à la première occasion.

Il faut faire appel à la force sacrée que Dieu a mise au cœur de l'homme, au frein d'une abnégation inspirée en fait par l'amour du prochain. Seul un grand mouvement d'amour chrétien serait à même de changer le cœur des nations et de leurs chefs ; seul il peut freiner raisonnablement leur orgueil, en partie légitime ; seul il peut détendre leur égoïsme, estimé « sacré » ; seul il peut dompter leur colère, invoquer la pitié et prôner la miséricorde, au lieu d'écraser à nouveau les peuples et d'accumuler encore les charniers.

Or tout cela, c'est simplement notre loi chrétienne, la loi d'amour, que les nations hésitent à invoquer, tandis que la masse trop timide des croyants laisse la voix de la discorde et de la haine crier plus fort que la voix de l'amour. Il faut que l'amour préside finalement à l'organisation du monde nouveau et il nous plaît d'entendre des hommes d'État l'invoquer avec nous.

Jadis, au moment où l'on voyait l'empire des Césars s'engloutir lentement sous le flot irrésistible des Barbares déchaînés, païens et chrétiens croyaient à la fin du monde et c'était bien la fin du monde romain d'Occident. Pendant ce temps, à Hippone, où l'invasion devait venir mourir en même temps que lui-même, Augustin écrivait tranquillement, à longueur d'années les livres immortels de la *Cité de Dieu*. Le vieil évêque, au cœur resté incandescent pour Dieu et pour les hommes, chantait l'épopée triomphale et assurée de l'œuvre divine qui passe, invincible, par-dessus les pires catastrophes, pour mener les élus jusqu'à la Cité céleste, tout en les assistant dans leur pèlerinage terrestre.

Non, ce n'est point encore la fin du monde, c'est simplement une fois de plus « le moment sublime » qui doit donner naissance à un monde rénové. Dieu garde la main tendue à l'humanité blessée et sa propre Cité spirituelle doit servir de média-

trice à la cité de la terre pour la sauver : c'est vraiment l'heure de Dieu.

II. — LE SENS DU SACRÉ ET DE L'AMOUR

Saint Augustin estimait que Rome avait mérité sa grandeur par la vertu des Anciens et, restant jusqu'au bout patriote fidèle, il osait à peine accuser l'empire païen de l'effondrement qui se précipitait sous ses yeux.

La rafale de justice qui vient de passer sur notre chrétienté repaganisée ou plutôt désaffectée de Dieu, nous invite nous-mêmes à compter nos fautes, à reconnaître nos erreurs, mais sans perdre confiance. Les causes abondent de notre décadence religieuse, mais les germes de renaissance qui lèvent de toute part attestent aussi que la Cité de Dieu reste pleine de vie, inébranlable sur son roc séculaire. Même attristée par des oublis coupables, même victime de douloureuses trahisons, elle garde son phare allumé à la face des peuples, pour éclairer leurs tâtonnements et les empêcher de sombrer. C'est la seule puissance assurée de durer.

Une vague de matérialisme menace de nous submerger et nous sommes emportés par la poussée irrésistible d'un machinisme étourdissant. Mais il y a de plus, croyons-nous, un péché spécial à notre Occident.

Nous sommes des intellectuels endurcis, férus avant tout du prurit de connaître ; nous posons volontiers en esthètes vaniteux et parfois en dilettanti capricieux, mais nous restons surtout des critiques tranchants et impérieux, peu portés à l'humilité, toujours prêts à revendiquer notre pleine indépendance et à la disputer à toute autorité, même à celle de Dieu. J'appelle cela le péché de l'esprit. Or, dans le même temps, nous oublions de dénombrer nos propres travers et de relever des erreurs désastreuses.

En dilatant à l'extrême notre cerveau, nous étouffons notre cœur. La culture intensive de notre esprit laisse en friche les autres facultés, tout aussi importantes. Nous négligeons l'effort prolongé de la volonté, nous oublions la poursuite essentielle du bien moral et, très spécialement, nous laissons s'oblitérer en nous ce sens *du sacré et du divin*, qui devrait éveiller comme

tout naturellement en notre âme un profond sentiment de respect et d'amour pour le Maître souverain de toutes choses.

Le docteur Alexis Carrel, écrivant sa petite brochure sur la prière, déplorait, à simple titre médical, cette atrophie trop généralisée parmi nous.

— « Pour nous, dit-il, hommes d'Occident, la raison semble très supérieure à l'intuition. Nous préférons l'intelligence au sentiment. Nous suivons Descartes et délaissons Pascal. Aussi cherchons-nous tout d'abord à développer en nous l'intelligence. Quant aux activités non intellectuelles de l'esprit, telles que le sens moral, le sens du beau et surtout le sens du sacré, elles sont négligées d'une façon presque complète. L'atrophie de ces facultés fondamentales fait de l'homme moderne un être spirituellement aveugle. Une telle infirmité ne lui permet pas d'être un bon élément constitutif de la société et c'est à la mauvaise qualité de l'individu qu'il faut attribuer l'effondrement de notre civilisation. »

Chose étrange, cette remarque peut atteindre jusqu'aux hommes du Sanctuaire. Cantonnés dans le champ des vérités les plus hautes, ils semblèrent trop longtemps y vivre dans les glaciers, tant ils évitaient naguère de faire passer un courant de vie chaude, aussi bien dans leur théologie tout abstraite, que dans leur prédication trop compassée. Le sens du sacré, eux l'avaient sans doute ; mais, sous l'influence prolongée du néfaste jansénisme, ils le limitaient surtout à la crainte. Il est vraiment caractéristique, durant de très longues années de notre récente histoire, qu'on n'ait plus retrouvé dans le génie si chaud et si rayonnant de saint Augustin que les sombres disputes sur la prédestination.

La spiritualité elle-même, sauf autour de Bérulle, avait cessé de prendre Dieu comme centre premier, comme foyer direct de toute vie et de toute lumière, en se rabattant surtout sur l'activité de la cause seconde que représente l'homme. On y édifia une ascèse assurément remarquable, mais trop concentrée, semble-t-il, sur le mécanisme minutieux de nos opérations humaines, avec une espèce de crainte innée de s'abandonner à la grâce, à une grâce qu'on hésitait sans doute à croire efficace. Avec cette technique trop soucieuse de monter à la perfection par des échelons soigneusement numérotés, on arrêtait l'élan spontané de l'âme vers Dieu, en modérant à l'excès la flamme qui doit jaillir de toute mystique.

Les temps sont heureusement changés, avec nos revues si vivantes de spiritualité, avec nos mouvements chantants d'action catholique où les cœurs, conscients de leur destinée éternelle, sont invités à s'épanouir dans le don de soi fait à Dieu et aux hommes.

Faute de ce rayonnement indispensable, la vie chrétienne des fidèles avait glissé au cours des derniers siècles dans une décadence progressive ; la pratique religieuse devenait peu à peu un rite incompris ; la foi, retranchée dans une position purement défensive, tendait à s'éteindre insensiblement. En face des croyants, nombre d'esprits, prétendus libérés depuis la brillante Renaissance de l'Antiquité païenne, s'élevaient pour revendiquer leur totale indépendance, en multipliant leurs adeptes et en les ramenant à un paganisme indifférent ou hostile. Aidés indirectement par le libre examen de Luther et par les sévérités du jansénisme, la petite cohorte des « libertins » se propagea bien vite et elle finit par nous créer une *religion de l'incroyance* qui étouffait radicalement dans les âmes le sens même du sacré et le besoin de Dieu.

Aujourd'hui pour une masse toujours croissante, le Dieu de nos pères, le Dieu vivant de nos grandes cathédrales et de nos petites églises, est redevenu le grand Inconnu et, en passant parmi la foule de nos compatriotes même encore baptisés, on éprouve vraiment l'impression de profonde tristesse qui étreint le cœur quand on parcourt les nefs devenues vides d'une grande église désaffectée. Je n'ai jamais pu, au cours de longues années, oublier ma première visite au Panthéon ou au Mont Saint-Michel et j'y pense involontairement en voyant les foules déshabituées de l'église se presser aux portes du cinéma.

Pour rendre Dieu à cette chrétienté sans âme, il faut lui présenter, non seulement le Dieu d'une vérité absolue restant trop abstraite, mais un Dieu de vie, suivant le mot de Jésus aux Juifs : « Il est le Dieu des vivants et non le Dieu des morts ». Il est le Dieu qui vit parmi nous, l'Emmanuel qui reste avec nous jusqu'à la fin des siècles, avec son message et sa divine présence. Ce Dieu de vérité est aussi le Dieu d'amour, comme le définit saint Jean. Il devrait être abordé et présenté aux âmes avec la chaleur d'un saint Paul, sans nous contenter des démonstrations de notre faible logique ; il devrait s'imposer au nom même de ses perfections adorables, si éclatantes que

personne ne devrait se permettre de les discuter, au ciel ou sur la terre. Mais cela suppose qu'on a gardé un sens un peu vibrant du divin et un besoin avide de Dieu.

Avec notre froid intellectualisme gréco-latin, nous n'osons pas présenter Dieu aux incroyants sans l'envelopper d'une longue démonstration philosophique, suivant toutes les règles de la logique. En somme, nous mettons Dieu sur la sellette, nous prétendons le définir, le faire entrer dans une de nos catégories et nous sommes tout fiers de lui avoir prêté notre concours pour défendre sa cause. Pour nous, Dieu reste ainsi trop souvent une simple notion, si magnifique soit-elle.

A notre témoignage intellectuel, il manque souvent l'amour, l'amour convaincu, audacieux qui semble plus près de la vie elle-même et qui devrait toujours animer notre voix, soit pour parler à Dieu, soit pour parler aux hommes, soit encore pour parler de Dieu aux hommes. C'est le seul moyen d'affronter efficacement les âmes, y compris les esprits disputeurs ou railleurs et il faut, sur ce point, louer l'Armée du Salut qui les brave hardiment.

Les Orientaux qui ont un profond sentiment du *sacré* et qui ne sont pas affligés comme nous du péché de l'esprit, ne craignent pas, eux non plus, de confesser Dieu hautement et ils aiment à l'exalter en des accents que nos livres saints nous ont rendus familiers. « Dieu est Dieu », disent-ils simplement. On ne le discute pas ; on s'incline devant lui pour l'adorer profondément et il ne viendrait à personne l'idée sacrilège de le discuter et surtout de le nier.

« Il est celui qui est », Yahveh, dit-il lui-même au Sinaï et cette définition magnifique ne prétendait pas faire d'autre métaphysique que celle d'une réalité aveuglante, devant laquelle nos plus beaux raisonnements pâlissent étrangement.

A qui voudrait douter, Dieu dit comme à Job : « Viens ici et ceins tes reins pour la lutte. Je vais t'interroger et tu me répondras. Où étais-tu quand je posais les fondements de la terre ? Dis-le si tu as de l'intelligence ». Et l'ironie se poursuit longuement, écrasante pour la pauvre petitesse de l'homme qui voudrait répliquer.

L'affirmation autoritaire de cette toute puissante réalité, comme l'affirmation de toutes les grandes vérités, emporte l'assentiment bien plus facilement que nos faibles démonstra-

tions et nos raisonnements les plus rigoureux. Nous ne concevons pas Notre-Seigneur recourant aux procédés de notre logique classique pour développer sa pensée, avec des prémisses et une conclusion d'école ! Ses paroles qui sont à la fois « esprit et vie » tombent sur la foule en sentences lumineuses, mais toujours enveloppées d'une infinie tendresse. Ses affirmations catégoriques n'ont pas besoin de preuves, elles frappent l'esprit à l'emporte-pièce et elles dépassent singulièrement, en force et en pénétration, ce que nous pourrions enfermer dans la déduction la mieux ordonnée de nos propres raisonnements. On peut l'imiter avantageusement, au moins en théologie, pour mieux affirmer les vérités révélées, au nom même de Dieu ; mais en bien des cas, on pourrait énoncer non moins catégoriquement certaines vérités essentielles, au nom d'une théologie que j'appellerais naturelle et en faisant appel à la lumière directe, que l'on ne devrait pas plus discuter que la lumière du soleil. L'âme s'incline plus volontiers devant une vérité de bon sens que devant un argument.

Sur le terrain de l'argumentation, l'homme pourra toujours ergoter et discuter, même avec Dieu.

Cependant notre raison raisonnante et notre logique méditerranéenne ne sauraient être négligées, tant elles savent mettre l'ordre et la mesure en nos idées, en faire un contrôle rigoureux et créer un magnifique équilibre dans les jeux de la pensée ; mais, pour emporter d'un coup l'assentiment, pour imposer vivement une conviction, elles ne valent pas les affirmations tranchantes de l'Orient, avec leur lyrisme entraînant et leurs images éclatantes. Pour triompher vraiment, la froide raison a besoin de sentiment, de passion ou d'amour.

L'idéal serait sans doute d'unir les deux méthodes, comme le faisait Augustin après sa conversion, tout enivré désormais de la présence de Dieu. Et nous pouvons suivre avec assurance l'exemple du grand Docteur.

Sans négliger l'argument traditionnel, il se met volontiers à chanter ses raisons en des strophes pleines de vie où la raison semble à tout instant quitter la terre pour s'envoler vers Dieu. La plupart des lecteurs, même philosophes, seraient assurément moins sensibles aux preuves classiques de l'existence de Dieu qu'à la fameuse apostrophe des *Confessions*.

« J'ai interrogé la terre et elle m'a dit : ce n'est pas moi qui suis ton Dieu et tous les êtres qu'elle renferme m'ont fait la même réponse. J'ai interrogé la mer, ses abîmes, les êtres vivants qui y grouillent et ils m'ont répondu : nous ne sommes pas ton Dieu, cherche au-dessus de nous. J'ai interrogé les vents qui soufflent et le royaume de l'air m'a répondu, de concert avec ses habitants : Anaximène se trompe, je ne suis pas ton Dieu. J'ai interrogé le ciel, le soleil, la lune et les étoiles : nous non plus, m'ont-ils dit, nous ne sommes pas le Dieu que tu cherches. J'ai donc répété à tous les êtres qui assiègent les portes de mes sens : Parlez-moi de mon Dieu, puisque vous ne l'êtes point vous-mêmes ; dites-moi quelque chose de lui. Et ils m'ont tous répondu : c'est lui qui nous a faits.

« Alors, je me suis tourné vers moi et je me suis dit : qui es-tu toi-même ? Et j'ai répondu : un homme. Or, moi, j'ai un corps et une âme à mes ordres, l'un à l'extérieur, l'autre à l'intérieur... Par le moyen de mon corps, j'avais déjà cherché Dieu, de la terre jusqu'au ciel, aussi loin que j'ai pu envoyer les rayons de mes yeux en fidèles messagers. Mais c'est évidemment à l'élément intérieur que tous les messagers de mon corps venaient apporter la réponse du ciel, de la terre et de toutes les créatures, comme à un président et à un juge : nous ne sommes pas ton Dieu, c'est lui qui nous a faits.

« Cette beauté de l'univers se révèle à tous ceux qui jouissent de leurs sens. Pourquoi alors ne leur tient-elle pas à tous le même langage ?... L'amour que les hommes ont pour ces créatures les met sous leur dépendance et cet asservissement les empêche de juger... ou, pour mieux dire, elles parlent à tous, mais ceux-là seuls les comprennent qui comparent leur voix venue du dehors avec celle de la vérité qui parle au dedans... Tu es toi-même, ô mon âme, supérieure à ces êtres puisque tu animes toi-même ton corps en lui donnant la vie, ce qu'aucun corps ne peut faire à un autre corps. Mais pour toi aussi la vie de ta vie, c'est ton Dieu ! » (*Conf.*, l. X, traduction G. Combès).

Ce n'est plus ici la seule intelligence qui mène le jeu ; le cœur bat à l'unisson dans chaque mot, il entraîne la conviction du lecteur et d'un bond il le fait monter à Dieu. En bon platonicien, Augustin va au vrai avec toute son âme, sans vou-

l oir s'enfermer dans le seul compartiment de sa lumineuse intelligence. On s'échauffe à l'entendre, comme les disciples d'Emmaüs en entendant Jésus ressuscité : « Est-ce que notre cœur ne s'enflammait pas pendant qu'il nous parlait en chemin ? » Comme en fait nous devons respirer en plein surnaturel, Augustin se fait un jeu d'arracher l'âme aux lisières de la simple nature pour l'emporter jusqu'à l'infini, sur les ailes de la grâce. A la clarté du génie latin, il joint le feu de l'Afrique ardente et la poésie imagée de la Phénicie lointaine. Il jouit profondément du sens sacré et il se plonge dans le divin comme dans un élément naturel. Il faut vibrer ainsi pour vivre intensément et surtout pour entraîner les autres.

Il avait commencé par trouver barbare le texte des Écritures, mais leurs accents inimitables lui devinrent bien vite aussi doux que la musique liturgique qui lui faisait verser des larmes et il s'enivrait à les entendre, comme à la vue d'un visage aimé. Jusque sur son lit de mort, il reprendra les cantiques sacrés où le cœur du psalmiste explose en adoration, en bénédiction et en remerciement, dès qu'il se tourne vers son Dieu ou simplement dès qu'il pense au sanctuaire béni de Sion.

C'est là aussi que nous devons prendre le ton pour parler à Dieu quand notre propre cœur veut s'évader un moment de la terre, sans mettre en mouvement tout le mécanisme intellectuel pour monter jusqu'à lui ; quand il veut trouver des accents vraiment capables d'exalter son créateur, de le bénir, de l'implorer, il n'a qu'à reprendre ces chants brûlants qui n'ont jamais cessé de retentir dans l'ancien et dans le nouveau peuple de Dieu. Maurice Barrès nous disait un jour qu'il donnerait volontiers tous ses ouvrages pour une hymne du bréviaire et tout Victor Hugo pour un psaume de David. Nous sommes donc en bonne posture, même sur le terrain de la simple culture humaine, quand notre âme s'incline devant Dieu pour mieux monter jusqu'à lui et qu'elle le chante à plein cœur. Mais en s'élevant vibrants pour glorifier notre Père des cieux, les chants inspirés devraient aussi retentir sur terre plus fort que tous les arguments pour y proclamer la présence du Seigneur, à tous ceux qui veulent bien se mettre à l'écoute divine. *Laudate et superexaltate eum in sæcula.* Louez-le à jamais et exaltez-le au-dessus de toutes choses.

Heureux donc ceux-là qui ne laissent pas s'éteindre en eux le sens du sacré et qui savent le faire chanter en paroles d'amour. Parmi les talents que Dieu nous donne à faire fructifier, c'est le plus précieux de tous, puisque, dès maintenant il permet au croyant « devenu enfant de Dieu et concitoyen des saints », d'entonner l'hymne d'amour qu'il doit continuer dans l'éternité.

G. Quénard.

LA THÉOLOGIE HISTORIQUE
et le développement de la Théologie[1]

Sommaire. — Schéma d'un précédent article : équivalence entre l'instinct intérieur et la grâce actuelle. Le R. P. Bouillard méconnaît l'instinct intérieur et nie l'existence d'une « motion tierce » pour S. Thomas. Il lie cette thèse à des considérations de méthode touchant la théologie historique. Deux conceptions du temps : l'une par dissociation, l'autre par compénétration, entre l'éternité et la temporalité. C'est la seconde qui est conforme à la condition intelligible et à la finalité de l'homme. L'histoire des doctrines se réfère à la seconde conception du temps ; elle a pour rôle de retrouver les idées à l'état naissant en remontant le cours de la durée qui va de l'intuition à la formulation.

Ceci est particulièrement vrai de la théologie historique, car le temps théologique est, en moyenne, celui de la finalité humaine à laquelle l'éternité est immanente, comme on le voit en considérant l'objet à la lumière de la théologie. Il en résulte que le développement de la théologie s'effectue par intégration et non par substitution : c'est ce que confirme la comparaison avec d'autres disciplines scientifiques.

Si, comme l'a fait saint Thomas, on cherche à saisir la théorie aristotélicienne de la génération telle que la concevait Aristote, on peut construire une théologie de la justification qui n'a eu à subir aucune retouche essentielle : ce n'est pas appliquer Aristote mais l'utiliser. Les sciences modernes rejettent, ou ont provisoirement rejeté, certaines notions de la cosmologie d'Aristote, mais elles ne rejettent pas le type d'explication finaliste qui est l'âme du système d'Aristote ; or la théologie est, en raison de son objet, de sa lumière, de son rôle, dominée de haut par le schéma de la finalité : le développement de la théologie ne requiert donc pas qu'on abandonne Aristote,... ou tel autre philosophe.

La prétendue nécessité de le faire n'a pour cause qu'une conception a priori évolutive de la théologie historique. Il y a bien évolution des formules théologiques ; mais ces formulations diverses circonscrivent une représentation intelligible stable, absolument requise à l'affirmation qui seule atteint la réalité transcendante.

1. *Le R. P. Bouillard nous exprime le désir de préciser sa pensée dans l'*Année théologique, *car il estime qu'elle n'a pas été exactement rendue par la critique. De même que nous avons accepté les articles du R. P. Guérard des Lauriers, nous accueillons volontiers le sien, pour mettre le lecteur en état de juger par lui-même. Cette étude paraîtra dans le prochain numéro.*

A. T.

Nous avons montré dans un précédent article[1] que, selon saint Thomas, la justification met en œuvre une motion divine qui n'est ni la grâce (justifiante, sanctifiante, habituelle), ni le concours divin universel sur lequel se fondent nécessairement l'être et l'agir créés. Nous avons appelé cette motion *motion tierce*, afin de bien marquer que, du *point de vue du retour vers Dieu*, elle se distingue formellement des deux motions divines qui sont elles-mêmes respectivement associées à l'ordre naturel et à l'ordre surnaturel ; elle est fonctionnellement une *motion élevante*, faisant passer du naturel au surnaturel ; elle est cependant essentiellement surnaturelle parce qu'elle est immédiatement ordonnée à la production d'un effet surnaturel : c'est par elle que l'homme accorde son assentiment à la vocation divine *(assentire vocationi)*. Nous avons vu que, non content d'énoncer les principes généraux qui prouvent l'existence de cette motion tierce, saint Thomas lui a donné, tout au long de sa carrière théologique, un nom d'amplitude sémantique constante, souple, précise : *instinct intérieur* ; en sorte que la pensée spontanée vient corroborer, par son expression non calculée, les déterminations un peu abstraites de la pensée réfléchie. Nous avons remarqué ensuite que l'instinct intérieur n'est rien autre que la grâce actuelle de la théologie moderne, la seule différence provenant d'un changement de système de référence. Cette permanence d'une même motion, dans des contextes différents et sous des vocables différents, met en évidence une composante essentielle des développements de la théologie et permet de préciser la nature de la contribution que l'histoire peut apporter à ce développement. En un mot, la comparaison des solutions apportées au même problème à sept siècles d'intervalle peut servir à éclairer le statut de la théologie historique. Ajoutons que les présentes réflexions nous ont été suggérées par la lecture de l'ouvrage du R. P. Bouillard[2]. Cet auteur présente une interprétation de saint Thomas au sujet de laquelle nous nous sommes déjà expliqué, mais il tire en outre, de la thèse qu'il croit pouvoir soutenir, des conclusions méthodo-

1. Voir *Année théologique* 1945, fasc. III-IV, p. 276.

2. H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique*, Aubier, 1944.

logiques concernant la « théologie historique[1] ». Saint Thomas ayant ignoré, selon le R. P. Bouillard, la « motion tierce », la théologie moderne de la justification comporte une addition dont la théologie historique, telle que la conçoit notre auteur, s'appliquera à souligner l'hétérogénéité[2]. En second lieu, la doctrine thomiste de la justification est liée dans sa problématique comme dans sa présentation à la théorie aristotélicienne de la génération, à tel point que la question de la préparation à la grâce n'a ni d'autre origine ni d'autre fondement que la conception d'Aristote, selon laquelle la matière doit se disposer à la réception de la forme ; et la théologie historique aura ici pour mission de montrer que telle ou telle formulation doctrinale n'est que le corollaire périmé d'une vue du monde désuète[3]. Enfin, la liaison sur laquelle on vient d'insister,

1. L'expression est du R. P. Bouillard, *op. cit.*, p. 224. Sauf indication contraire, les numéros entre parenthèses à la fin des citations renvoient à cet ouvrage.

2. « Nous n'avons voulu, dans cette étude, ni faire œuvre polémique, ni établir une thèse de théologie, mais décrire une pensée, faire œuvre d'histoire doctrinale. Si nous soulignons plus d'une fois les différences entre la théologie de saint Thomas et la nôtre, ce n'est pas pour dénigrer l'une d'elles au profit de l'autre. Quand on compare des doctrines d'âge différent, il faut prendre garde qu'elles ne répondent pas exactement aux mêmes problèmes. On ne peut retourner à saint Thomas en biffant d'un trait tout ce que nous ont appris, dans l'intervalle, la réflexion des théologiens, la lutte contre les hérésies et la contemplation des saints. Mais on ne peut non plus se condamner à retrouver chez le maître du XIIIe siècle, toute la théologie des siècles suivants. Il est, certes, légitime et utile d'étendre les principes thomistes à la solution de problèmes nouveaux. Encore faut-il savoir qu'on les étend et ne pas confondre avec l'analyse descriptive d'une pensée la démarche synthétique qui en prolonge au-delà d'elle-même le mouvement » (16).

3. Le R. P. Bouillard insiste sur l'importance du rôle joué par les notions aristotéliciennes dans le développement de la théologie de saint Thomas : « ce qui frappe le plus sans doute (dans la théologie thomiste), c'est sa marque aristotélicienne » (212) ; « par ces exemples et par d'autres qu'on pourrait également rappeler, on voit que les notions utilisées par saint Thomas sont simplement des notions aristotéliciennes appliquées à la théologie » (213). « Une préparation à la grâce est nécessaire parce que, selon Aristote, une forme ne peut être reçue que dans une matière disposée. Aussi remarquons-nous qu'avant l'introduction de l'aristotélisme les théologiens n'en parlent pas » (214). « La conception thomiste du rapport de la grâce habituelle et de la disposition ultime s'explique aussi par l'usage des schèmes aristotéliciens » (215). « On voit à quel point saint Thomas a conçu et exprimé la vérité chrétienne selon des notions et des schèmes empruntés à Aristote » (213).

entre la théologie et la physique aristotélicienne, ne peut qu'encombrer la première des schèmes et des manières de penser propres à la seconde ; il est donc essentiel, si on veut que la théologie demeure l'expression d'une pensée vivante et l'instrument d'une communication de vie, que la rupture soit définitivement consommée entre une représentation abandonnée et une affirmation sans cesse renouvelée ; la théologie historique a ici pour mission de fixer les conditions de possibilité de cette indispensable dissociation[1]. C'est donc en fait toute une conception du rôle de l'histoire dans le développement théologique qui se trouve engagée par les remarques d'ailleurs rapides du R. P. Bouillard. L'héritage aristotélicien est accusé d'avoir provoqué la carence d'une motion tierce dans la théologie thomiste de la justification, et nous aurons à dire quelques mots de la cause après avoir montré ce qu'il convient de penser de l'effet imaginaire qu'on lui impute ; mais la question soulevée déborde de beaucoup le cas d'Aristote ou celui de la grâce actuelle-instinct intérieur : nous nous proposons dans cet article de rappeler[2] brièvement quelques-unes des normes essentielles

1. « Dans le riche héritage que la théologie médiévale nous a légué gisent des explications désuètes, des schèmes vieillis, des notions mortes. Ils ont servi en leur temps à transmettre le mystère et, à ce titre, sont vénérables. Mais, comme un vêtement démodé ou un outil trop ancien, ils gênent la marche de la réflexion théologique. Ils empêchent ceux qui ne les comprennenet plus de saisir la signification exacte de la doctrine chrétienne. En renonçant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle. Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui il faut qu'elle aussi renonce à ces notions. Malheureusement il n'est pas toujours facile de les dissocier, sans erreur, de la vérité absolue qu'elles recouvrent. La théologie historique constitue à cet égard une méthode indispensable. Elle nous fait connaître l'origine des notions, elle nous montre comment telle ou telle s'était introduite pour répondre à un problème aujourd'hui dépassé. Elle nous fait assister à leurs alliances et à leurs dissociations. Manifestant à la fois leur raison d'être et leur contingence elle nous en libère, sans compromettre la vérité ; car elle aide à voir les affirmations permanentes que leur naissance et leur évolution avaient pour but de maintenir. Aussi celui qui considère la théologie comme une pensée toujours vivante, comme une connaissance active et personnelle du mystère divin ne peut pas s'abstenir d'avoir recours à l'histoire » (224).

2. La question n'est certes pas neuve : elle a profondément troublé les esprits du début de ce siècle ; mais elle semble se poser en termes nouveaux chaque fois qu'un progrès des techniques historiques donne à celles-ci un nouvel élan.

du développement doctrinal, qui se trouvent mises en cause dans l'ouvrage précité ; nous les rattacherons, pour en mieux faire saisir la portée, à l'essence même de la théologie historique, et comme la conception que l'on se fait de cette dernière est subordonnée à une notion du rôle général de l'histoire et par conséquent à une notion du temps, ce sont ces deux éléments qui nous retiendrons tout d'abord.

*
* *

L'actualité de l'histoire est un fait : nous voyons, depuis un demi-siècle, les disciplines les plus spéculatives annexer la technique historique, accorder à la notion de développement une place de plus en plus importante sinon, parfois, prépondérante. Il peut y avoir là, dans beaucoup de cas, l'alarmant symptôme de la carence créatrice qui accompagne la sénilité. Les vies finissantes se donnent à elles-mêmes, en se racontant, l'illusion d'un dépassement qui n'est plus et qui fait cependant partie de la nature de la vie : la pensée humaine n'échappe peut-être pas à cette loi. Quoi qu'il en soit de cette question que nous ne nous proposons nullement d'examiner ici, les services rendus par la méthode historique sont incontestables : elle fait revivre une époque dont le recul du temps permet plus aisément de ne retenir que les acquisitions les meilleures ou les enseignements essentiels, et l'homme n'est jamais assez riche pour que cet appoint puisse lui être indifférent. Il y a plus d'intelligence dans plusieurs têtes que dans une seule..., non pas que la collaboration intellectuelle, dans la mesure où elle est possible, ait pour rôle principal d'effectuer la sommation des disponibilités en présence, mais l'approbation indéfiniment renouvelée d'une proposition est un indice de plus en plus probable de véracité ; la mise en œuvre moderne de la répétition par la notion de probabilité rejoint le « sens commun » traditionnel ; dans l'un et l'autre cas, la solidarité des générations successives assurée par l'histoire est un élément essentiel Cependant, ce n'est pas cet aspect en quelque sorte quantitatif de la question qui est le plus important ; il n'exprimerait à lui seul que bien imparfaitement la valeur de l'histoire, surtout lorsque celle-ci prend la pensée pour objet. L'unité de l'espèce humaine ne résulte pas *a posteriori* de la similitude des individus

qui la composent, elle est donnée dans la génération même ; et on doit bien se garder, si on veut bien comprendre cette unité, de dissocier l'opération qui la fonde d'avec le résultat qui l'exprime ; on doit au contraire remonter de celui-ci à celle-là sans oublier d'ailleurs que c'est seulement dans l'actué que l'actuation est, pour l'esprit humain, saisissable et exprimable. Ce qui est vrai de l'espèce humaine l'est aussi de la pensée humaine : son unité n'apparaît pas seulement du point de vue statique de la ressemblance dans la représentation, mais également du point de vue génétique d'une continuité d'affirmation. C'est dans cette continuité vivante que la méthode historique s'efforce de découvrir les ressemblances ou de rendre compte des dissemblances formelles ; elle remonte le cours de la genèse des idées, elle saisit celles-ci à l'état naissant et non pas dans une expression qui les amortit inévitablement. Nous disons bien « remonter le cours », et il ne suffirait pas, dès là qu'il s'agit d'une réalité intelligible, de se borner au processus de génération matérielle auquel se trouve lié le temps cosmique. Il y a une gestation mentale, un temps mental, et ce sont eux qui deviennent le cadre de la méthode historique lorsque celle-ci prend l'idée comme point d'application. L'intelligence humaine a toujours en effet besoin d'une certaine durée pour passer de l'intuition à la formulation ; c'est ce dont l'activité artistique offre un exemple particulièrement typique : le retard de la représentation sur l'inspiration y est si considérable qu'il n'est jamais comblé ; il est même, en droit, irréductible parce qu'il tient à l'impossibilité de traduire matériellement des réalités immatérielles. Il faudrait en dire autant, toute proportion gardée, de l'activité mentale quelle qu'elle soit : la matière verbale est, il est vrai, la plus plastique de toutes, mais elle n'en est pas moins affectée d'une incapacité congénitale à exprimer l'intelligible pur. Les tâtonnements d'une pensée malhabile à se produire ont certes d'autres causes que celle que nous venons de signaler ; cependant cette cause-là est la plus radicale, et elle demeure irréductible parce qu'elle tient à la nature des facteurs en présence, à la nature même de l'intelligence humaine dont l'activité est nécessairement liée à la matière, à la répétition, à la durée, bien qu'elle n'intègre formellement aucune de ces choses. Ajoutons d'ailleurs que la pensée collective obéit à la même loi fondamentale que la pensée

individuelle ; la mentalité d'un groupe ne trouve généralement son expression qu'après une maturation étendue dans le temps, suivie d'une heureuse cristallisation. Ce n'est pas ici le lieu de développer l'analyse métaphysique de la psychologie mentale : il nous suffit d'avoir rappelé pourquoi, en droit, l'histoire des idées ne saurait consister en une simple exploration en surface de la temporalité, s'exprimant en une série de tableaux que l'observateur éclairerait successivement, et à son gré, de la lumière de l'actualité du présent ; l'histoire comporte bien cette démarche-là qui aboutit à communiquer au passé la vie du présent, mais c'est par une autre démarche, plus profonde, que l'histoire des idées s'adapte adéquatement à l'ontologie du temps et prend ainsi toute sa valeur intelligible : il ne s'agit plus seulement de défaire et de refaire la trame « irréversible » du temps cosmique, mais d'explorer cette dimension verticale selon laquelle se compénètrent l'esprit et la matière, l'immobile et le successif, l'intuition intelligible et la formulation rationnelle. L'histoire doit donc remonter cette dimension-là ; elle doit dépasser le truchement des signes et des systèmes et établir entre tous les hommes une communion qui assure à chacun, non plus la probabilité indéfiniment croissante de l'inerrance, mais l'élargissement et la profondeur que seule peut donner l'expérience de l'esprit humain total. Telle est du moins l'histoire vraie, nous voulons dire le vrai visage de l'histoire, celui que l'on retrouve chaque fois que l'histoire est fructueuse, qu'il s'agisse de la métaphysique la plus abstraite ou de la prudence la plus commune.

Cette conception de l'histoire engage, il est vrai, une conception du temps. Celui-ci est en effet pour celle-là un peu plus qu'une condition de possibilité : il est la terre même dans laquelle l'histoire comme telle s'enracine, indépendamment de la spécification propre qu'elle reçoit de chaque discipline ; en sorte que les différentes notions du temps commandent autant de conceptions de l'histoire, tout comme des sols différents fixent par leur nature les limites de croissance des plantes de toutes espèces qu'ils supportent. Dans un petit livre d'une rare densité[1], M. J. Guitton fit remarquer que la philosophie du temps a donné lieu à deux grands types dont le premier

1. J. Guitton, *Justification du temps*, Presses Universitaires, 1941.

comporte lui-même deux espèces contraires. Le temps peut en effet être conçu comme antinomique de l'éternité, et dans cette vue, le primat peut être accordé à l'un ou à l'autre. Si d'une part on considère que ni le temps ni le devenir qui s'y inscrit n'ont de réalité stable, on sera incliné à les résorber dans l'éternité et dans l'acte immuable dont les réalités changeantes ne sont que des dégradations : le temps est alors « une image mobile de l'éternité », mais c'est une image sans consistance qu'une attitude réaliste mettra tout son soin à dépasser ; le temps n'a qu'une valeur symbolique, et à proprement parler, le temps, objet d'expérience sensible, n'existe plus. Si, en retour, on confisque au bénéfice de cette expérience sensible la densité ontologique des valeurs idéales, on fait au contraire du temps une pure succession, et de l'univers soit un ensemble d'états, soit une coulée continue, dépourvus l'un et l'autre d'unité intelligible. Le second type de philosophie du temps évite au contraire de systématiser l'opposition apparente entre la permanence et le changement et s'efforce de respecter la mystérieuse unité du temps : la durée et l'éternité ne sont plus antinomiques par rapport l'une à l'autre, mais compénétrantes et inclusives l'une de l'autre : la première, tout ordonnée à la seconde, s'en trouve discrètement et profondément imprégnée. Le stable et l'éternel, du moins tel qu'il nous est naturellement accessible, ne résulte pas de l'abstraction de ce quie st mobile et changeant, mais d'une intégration qualitative qui en assume tous les aspects. En un mot, le mystère du temps, car c'en est un, peut être dissocié en composantes contraires : le mystère, alors, n'est certes pas résolu, mais la réalité originale du temps est détruite ; et du même coup l'intellection humaine se trouve scindée en deux parties hétérogènes : angélisme accouplé à un déterminisme matériel. Le mystère du temps peut également être respecté : il n'est pas non plus résolu, mais du moins la réalité n'en est pas mutilée ; il n'est d'ailleurs que l'objectivation, par la médiation du mouvement physique, de la structure mentale humaine dans l'exercice de son acte. Nous nous bornerons à ces rapides remarques, notre dessein n'étant pas de traiter de l'ontologie du temps, non plus que de celle du connaître qui lui est intimement liée : elles suffiront pour notre objet.

La distinction que nous venons de rappeler entre deux épistémologies du temps, laisse prévoir deux manières de concevoir l'histoire. Le fixisme qui chercherait à mettre les faits au service d'une thèse *a priori* est une négation trop radicale de l'histoire pour qu'on puisse lui en conserver même le nom ; notons seulement qu'il procède d'un intempérant désir de comprendre qui conduit à bouleverser l'économie du temps sous prétexte d'en forcer le mystère : les philosophies disjonctives du temps ne commandent donc, en ce qui concerne l'histoire, qu'un évolutionnisme qui consiste à juxtaposer les faits ou les idées à mesure qu'ils se déroulent dans le temps sans chercher à découvrir leurs connexions cachées. C'est à quoi conduit, si on l'interprète d'une manière trop exclusive, la formule fameuse de Fustel de Coulanges : « L'histoire se fait avec des textes ». Cela est vrai évidemment, mais n'est que partiellement vrai, surtout lorsqu'il s'agit de l'histoire des idées. Les textes n'apportent que les matériaux et c'est tomber dans une forme assez grossière du matérialisme, que de faire équivaloir une pensée à une somme de textes : la plus parfaite exactitude peut être la plus parfaite trahison. Une attention braquée uniquement sur les textes ne sera pas en bonne situation pour effectuer la conversion intelligible dont nous parlions un peu plus haut, et pour retrouver la sève de l'inspiration sous l'écorce rationnelle ; au principe d'organisation véritable on substituera une thèse capable d'assurer la cohérence logique des textes, et c'est la raison pour laquelle le matérialisme historique appelle généralement comme son complément indispensable les systématisations *a priori* qui sont la négation de l'histoire : les deux aspects de la conception disjonctive du temps se retrouvent donc dans cette manière de comprendre. Mais ce n'est point la bonne. L'histoire ne consiste pas seulement à exhumer des faits ou des idées assujettis à cette seule condition d'appartenir au passé, mais à découvrir les causes originelles seules explicatives ; elle doit remonter le cours du temps envisagé comme la trame qualitative de l'intelligibilité et non pas se borner à fixer une succession univoque. L'histoire vraie s'adresse au temps vrai, et comme celui-ci correspond à une intégration de la réalité changeante, celle-là doit s'efforcer d'exprimer la vie d'une idée par le rapprochement des structures intelligibles auxquelles l'idée donne naissance. C'est une tâche

infiniment délicate que l'on peut comparer à une véritable induction scientifique ; cette démarche suppose, on le sait, qu'on rassemble et qu'on classe les faits, mais la colligation qui en est la condition *sine qua non* n'en est pas la partie formelle : il y a une classification matérielle des faits qui rentre dans la colligation et qui est antérieure au véritable moment inductif ; ce moment consiste dans la découverte nécessairement intuitive du medium idéal qui permettra de substituer à une cohérence apparente un ordre intelligible. Cette découverte requiert à la fois une discrétion parfaitement respectueuse des faits, et une hardiesse soucieuse d'aller au fond ; c'est l'harmonie de ces qualités qui fait l'historien : que l'on songe par exemple à Hamelin ou à M. Gilson.

Ajoutons que la corrélation entre le temps et l'histoire ne peut suffire, si intime qu'on la suppose, à définir cette dernière : il est bien clair en effet que toutes choses nous étant données dans le temps, il restera à fixer celles dont on fera l'histoire ; mais il faut dire, d'une manière beaucoup plus précise, que toutes les réalités soumises au changement ont leur temps propre, leur qualité propre de temps : en sorte que si l'histoire se définit par le temps, si donc les espèces de l'histoire suivent celles du temps, il y aura une manière de faire l'histoire appropriée à chaque type de réalité. Les considérations qui précèdent nous ont d'ailleurs montré que si l'objet envisagé est l'*idée*, on est conduit presque nécessairement à adopter pour le temps comme pour l'histoire la seconde des conceptions que nous avons mentionnées. Nous aurons à confirmer cette première inférence ; nous aurons aussi à la préciser en l'appliquant au cas qui nous intéresse, celui de la théologie. Auparavant, nous achèverons ces généralités en signalant deux écueils dans lesquels risque de tomber l'histoire de l'idée et qui sont comme la caricature des services qu'elle doit rendre.

Tout d'abord, avons-nous remarqué, l'histoire effectue une sorte de sommation supra-temporelle qui rend en quelque sorte tangible le « sens commun », l'universalité de la lumière commune à tous les hommes parce qu'ils sont des hommes ; mais il n'en faudrait pas conclure que cette universalité ne soit qu'un fait accidentel relevant seulement de la constatation empirique. Il est en son fond l'expression d'une loi de nature ; et

s'il est vrai que l'histoire, en observant les oppositions aussi bien que les ressemblances, contribue fort utilement à circonscrire la zone d'applicabilité des principes métaphysiques, il est vrai également que l'histoire n'envisage la réalité que sous une incidence limitative et qu'elle ne peut donc ni infirmer au nom de ses conclusions érigées en système, ni résorber en ses propres affirmations posées comme absolues, des principes primitifs qui échappent par essence à la temporalité et qui, au moins indirectement, fondent la possibilité même de l'histoire[1]. Autrement dit, l'histoire, qui est un auxiliaire singulièrement précieux si elle demeure dans le secteur prédicamental qui correspond à son essence, deviendrait assez vite le truchement de l' « empirisme absolu », si on ne cessait de la considérer comme subordonnée. Malgré la très grande importance qu'elle a légitimement prise, malgré la large assurance qu'elle donne quant à la connaissance des réalités humaines, l'histoire n'est jamais la règle absolue du savoir humain : il n'est peut-être pas inutile de le rappeler.

En second lieu, et principalement, l'histoire s'efforce de discerner, sous le flux oscillant de la temporalité, les sources profondes qui alimentent celui-ci : elle ne doit situer par rapport les unes aux autres les formulations indéfiniment successives que pour remonter avec plus de sécurité le cours de ce temps mystérieux qui dans la vie de l'esprit distingue et associe l'intuition et son expression rationnelle. Cette tâche exige que l'on s'attache à saisir les intuitions en elles-mêmes, dans leur contenu positif et encore indéterminé, non pas dans une formulation qui leur est, quant à l'essence, étrangère : l' « être en puissance » n'est pas la détermination qui ne lui appartiendra que plus tard, mais il n'est pas non plus absence de cette détermination-là ou absence de toute détermination. Un double écueil guette l'historien dont la tâche est, reconnaissons-le, singulièrement délicate. D'une part, la difficulté, disons même en rigueur l'impossibilité, de déterminer ce que représentait pour son auteur ou pour les contemporains une pensée originelle invite tout naturellement à suggérer par contrastes la notion qu'on ne peut définir positivement ; l'historien, surtout

1. C'est parce que l'homme demeure le même que l'histoire humaine a un sens pour l'homme.

s'il s'attache aux idées et aux doctrines, s'efforce de circonscrire un objet fuyant en mettant en garde contre les assimilations sommaires et erronées ; mais il risque à ce jeu de devenir le détective professionnel du contraste et d'oublier que sa tâche essentielle consiste à faire revivre la réalité en elle-même et positivement. Pascal, s'il vivait de notre temps, ajouterait probablement à ses deux remarques fameuses[1] : « Ne me parlez pas d'un historien, il me résoudra en contrastes ». Le contraste a du bon, parce qu'il met rapidement en une vive lumière des nuances difficiles à saisir ; mais il stimule les réactions du sujet plus qu'il ne favorise une perception juste ; il est donc toujours en quelque manière caricatural, il force les traits, non pas positivement, mais négativement ; c'est un instrument de découverte éminemment apte à soutenir la curiosité, un instrument dialectique plutôt que le cadre approprié d'une connaissance parfaitement vraie, c'est-à-dire parfaitement respectueuse de son objet. L'usage insuffisamment nuancé des contrastes constitue donc en l'occurrence, une tentation de facilité qui risque d'être funeste à l'histoire véritable parce qu'il risque d'en fausser le point d'application le plus délicat : tout en voulant ne rien affirmer positivement, ou suggérera à son corps défendant, par le jeu même du contraste, des précisions inexistantes. Le second écueil consiste, inversement, à nier, dans une pensée naissante, des précisions qu'on n'y aperçoit pas : or, il arrive souvent qu'on ne les y aperçoit pas parce qu'on les conçoit sur un mode d'actuation qui est en effet incompatible avec le stade observé ; on jauge l'être en puissance en prenant pour mesure ce qu'on le voit être devenu, et on croit pouvoir déclarer catégoriquement que tout ce qu'il n'est pas devenu, cela il ne l'était pas : la problématique du contraste joue ici entre deux états de la même réalité, mais elle n'est pas moins ruineuse ; elle entretient une sorte d'attente, nécessairement déçue et par là très propre à induire en erreur, chez celui qui ne discerne pas dans un

1. *Pensées*, 36 : « L'homme est plein de besoins : il n'aime que ceux qui peuvent les remplir tous. « C'est un bon mathématicien », dira-t-on, — Mais je n'ai que faire de mathématiques : il me prendrait pour une proposition. — C'est un bon guerrier. — Il me prendrait pour une place assiégée. Il faut donc un honnête homme qui puisse s'accommoder à tous mes besoins généralement ».

ensemble de nuances à peine ébauchées, la richesse d'une pensée qui, en se précisant, deviendra plus nette mais aussi renoncera à quelque chose d'elle-même et se dégradera : l'imperfection du mode fera négliger la valeur du contenu. Concluons par la remarque devenue banale et à laquelle il conviendrait cependant de restituer toute sa valeur : on ne comprend une réalité vivante, et la pensée en est une, que du dedans ; on ne peut faire l'histoire *vraie* d'une notion qu'en entrant dans l'intériorité de l'intuition qui l'a inspirée : le jeu dialectique des oppositions auxquelles elle donne naissance, peut être un précieux auxiliaire, il n'est que l'écume de l'histoire.

*
* *

Venons-en maintenant à la « théologie historique ». Nous prenons cette expression au sens même que lui accorde *en fait* le R. P. Bouillard sans donner d'explication à ce sujet : il s'agit simplement de l'utilisation de l'histoire et de la méthode historique au service de *la* théologie[1]. Nous tenons pour acquis que cette utilisation est non seulement possible, mais nécessaire, et l'ouvrage du R. P. Bouillard, non moins que la collection qu'il inaugure, ne peuvent, de ce chef, que rencontrer le plus sympathique accueil. Non seulement la théologie doit recevoir de l'histoire la même aide efficace que toutes les autres sciences humaines, mais elle est en droit d'en attendre davantage puisque son fondement objectif immédiat est assuré par la tradition et se trouve par le fait même en particulière affinité avec le temps. L'analyse de ces connexions ne serait pas sans intérêt, mais il sera plus utile d'examiner la question qui demeure ouverte : puisqu'il existe, comme nous l'avons vu, plusieurs manières de concevoir l'histoire et le temps, quelle est celle qui convient à la théologie historique ? Ou, ce qui revient au même, quelle est la qualité du temps qui se trouve associé

1. Nous ne pensons pas que l'utilisation des différentes techniques par la théologie entraîne une segmentation de celle-ci. Il n'y a pas une théologie historique *à côté* d'une théologie biblique et d'une théologie spéculative, etc. ; il y a une seule théologie qui assume une pluralité de fonctions dans sa démarche simple. En ce qui concerne l'aspect méthodologique de cette question, nous nous permettrons de renvoyer : Statut inductif de la théologie. Les sciences philosophiques et théologiques, 1941-42.

à la réalité théologique ? Il convient, pour le déterminer, de considérer successivement les objets de la théologie, puis leur mode de présentation.

Rappelons donc en premier lieu que la théologie a pour rôle de déterminer et de considérer tout ce qui peut être tiré, soit par inférence immédiate, soit par voie rationnelle, du dépôt révélé, tout ce qui se trouve par là même révélable : Dieu, son existence, sa nature, sa vie intime ; l'homme, en tant qu'il a Dieu pour fin. Il est d'ailleurs bien clair que ces deux ordres ne sont pas posés vis-à-vis l'un de l'autre comme deux blocs erratiques ; tout au contraire, ils se compénètrent intimement : si l'homme n'intéresse le théologien qu'en tant qu'il a Dieu pour fin, Dieu se révèle principalement en tant qu'il est la fin de l'homme. Tout ce dont, sur terre, nous sommes instruits par Dieu concerne médiatement ou immédiatement notre salut, autrement dit notre fin ; on peut dire que toute la révélation est, aussi bien dans son ensemble que dans chacun de ses articles, inspirée et imprégnée de finalité ; la théologie, servante rationnelle de la révélation, ne peut que recevoir de cette dernière la structure épistémologique qu'impose sa nature ; cela ne signifie certes pas que le schème de la finalité ait, en théologie, le monopole de l'explication, mais il la commande de haut, il se fait sentir jusque dans les parties les plus « théologales » et les moins « humaines » de la théologie : la connaissance des divines Personnes nous est, selon saint Thomas (non suspect de pragmatisme !), « nécessaire afin de penser justement le mystère de la création... et principalement afin de percevoir avec rectitude le salut du genre humain qui s'est accompli par le Fils incarné et par le don du Saint-Esprit » (I. XXXII, 1, 3m) ; c'est la fin ultime de l'homme qui commande non certes le mystère de la Trinité, mais la *manière* dont il nous est révélé, et c'est ce qui explique l'importance exceptionnelle accordée dans ce traité à la distinction entre la réalité elle-même et le mode sous lequel nous la signifions[1]. La révélation, la théologie qui lui est immédiatement subordonnée, semblent

1. On notera encore dans le même sens 3 S, D. 26, Q. 2, A. 2, Sol. 4, 2m. Et d'autre part : 3 S, D. 24, A. 3, Sol. 1 ; 3m. Les objets contenus dans la sagesse divine et qui dépassent la raison n'appartiennent pas tous à la foi, mais seulement la connaissance de la fin surnaturelle et des choses qui nous y ordonnent surnaturellement.

donc comporter deux objets, à tout le moins deux pôles, l'un immuable, l'autre changeant, l'un étant éternel, l'autre évanescent. Mais en regardant de plus près, on aperçoit que l'enquête théologique ne s'attache jamais à l'un de ces deux pôles en telle manière qu'elle exclut l'autre : l'éternel n'est jamais isolé des destinées progressantes qui lui sont suspendues, et la temporalité ne franchit le seuil théologique qu'à la condition d'être imprégnée d'éternité. C'est d'ailleurs cette compénétration mystérieuse que l'on exprime en parlant de la « fin éternelle » de l'homme ; car la fin n'est pas seulement l'après de la vie terrestre, c'est radicalement ce qui inspire cette vie et s'y trouve déjà présent au titre de principe immanent. Ce principe-là est éternel et pourtant agissant dans le temps, il se nourrit du jeu de la temporalité qu'il dirige mais par là émerge au-dessus d'elle. On voit donc que le temps qui concerne le théologien est, moins que tout autre, dissocié d'avec l'éternité : c'est le temps de la finalité humaine, à moins que ce ne soit, en des moments de réflexion privilégiés, l'éternité même de Dieu ; c'est un temps qui, par chacune de ses parties s'intègre, soit médiatement, soit immédiatement, en éternité.

Mais la théologie n'est pas caractérisée seulement par son objet ; elle l'est également et plus encore par le mode d'accès que celui-ci exige. L'objet théologique est sous la mouvance immédiate de la parole divine, il en procède et il y fait retour. Or Dieu, lorsqu'il s'adresse à l'homme, s'exprime en mots humains ; et il est élémentaire de remarquer que la signification surnaturelle que prennent les mots du fait que Dieu les hausse jusqu'à lui, repose sur un intermédiaire naturel, et que, dans les cas les plus importants, sinon dans tous les cas, cet intermédiaire constitue, objectivement, une base stable. Paternité, filiation, vie, nourriture, génération, sont des mots qui tiennent à l'essence même de l'homme : les hommes peuvent se nourrir de mille manières ou exprimer diversement les liens qu'ils ont avec leurs ascendants ou descendants : ce sont là des différences accidentelles en regard de la réalité profonde qui demeure partout la même et en regard de laquelle tout homme, parce qu'il est homme, réagira sensiblement de la même manière. Si la révélation emploie ces notions de préférence à d'autres, c'est précisément parce que leur permanence fondamentale, garantie par la nature de l'homme, est mieux

appropriée en vue de signifier des réalités elles-mêmes permanentes. On insiste avec raison sur ce fait que l'enseignement du Christ a revêtu une certaine forme particulière à son époque et à son pays, mais ce n'est là qu'un aspect de la question. Si cet enseignement a une valeur universelle, si une transposition est possible, c'est que le mode de signifier, circonscrit et limité, recouvre des valeurs *naturelles* qui le transcendent, et qui sont les mêmes pour tous les hommes de tous les temps. Dans le cas contraire, ce ne serait plus l'enseignement divin, mais un autre enseignement que nous recevrions. Il y a bien une évolution sémantique des mots, laquelle exige une perpétuelle interprétation en vue de maintenir intact le *contenu* des formules primitives, mais un tel ajustement n'est possible que si on admet l'existence de structures objectives stables qui assurent la régulation suprême du sens des mots. Et comme la théologie scrute l'enracinement et le cheminement humains du donné révélé, son développement est commandé par la compréhensoin plus adéquate des notions stables dont nous parlons. En un mot, la lumière divine sanctionne, assume, affermit la stabilité des notions qu'elle utilise pour exprimer la vérité divine sous une forme humainement accessible. Ces notions subissent, parce qu'elles sont humaines, une oscillation sémantique qui est la conséquence de la temporalité, mais cette oscillation laisse parfaitement immobile une souche qu'accroît chaque génération et qui plonge ses racines dans les couches profondes de l'intelligibilité humaine, atteignant par elles jusqu'au roc immuable de la véracité divine.

Les présupposés qui commandent la méthode théologique corroborent donc l'inférence qu'autorisait l'économie des objets ; le temps propre de la réalité théologique est un temps qui ne cesse de subir la vection de l'éternité, c'est un temps lié dont les phases s'enchaînent en un tout organique à moins que la similitude de leurs contenus ne les rende mutuellement compénétrantes ; c'est un temps qui comporte essentiellement cette dimension verticale dont l'exploration constitue, nous l'avons vu, l'histoire véritable. Il faut même dire qu'il n'y a aucun cas dans lequel l'écart entre l'intuition et la formulation apparaisse aussi nettement qu'en théologie, puisque la pre-

mière se tient sous la mouvance immédiate de l'Esprit de Dieu[1], tandis que la seconde relève formellement de l'intelligibilité créée et même de l'intelligibilité rationnelle. La théologie est donc bien avec l'histoire en une profonde affinité, à la condition toutefois qu'il s'agisse de l'histoire vraie et de la théologie vraie ; celle-ci retrouvant spontanément dans la lucide conscience de la transcendance de ses objets et de sa lumière le recul intelligible que celle-là s'efforce de découvrir à partir de la temporalité. Nous ne développerons pas davantage ces considérations générales : il serait éclairant de comparer le temps de la théologie à celui d'autres disciplines scientifiques mais nous allons retrouver les mêmes précisions par une voie plus concrète, en examinant quel est le type de développement qui est propre à la théologie ; le temps est, comme on sait, « nombre de mouvement », c'est dire que la nature de *tel* temps est commandée par celle *de ce* mouvement dont il est inséparable ; ce que nous allons dire du « mouvement » de la théologie complétera ce que nous venons de dire du temps qui lui est propre.



Il est tout naturel, en vue de mieux pénétrer la nature du développement de la théologie, de jeter un rapide coup d'œil sur d'autres types de développement : la « civilisation » se développe, la pensée humaine se développe, la science se développe... ne voilà-t-il pas différentes acceptions du mot développement ? Cela semble manifeste *a priori* ; encore faut-il examiner en quoi consistent les différences et les relier à la nature de chaque cas. Or, nous assistons, dans l'ordre matériel, à une accélération du progrès très propre à en manifester le type ; les moyens plus puissants et mieux adaptés, employés d'abord concurremment avec ceux qui les précèdent, finissent par les supplanter complètement : nous ne nous servons qu'exceptionnellement de chandelles ou de diligences ; la perturbation profonde apportée à toute une agglomération urbaine par la carence d'une centrale électrique montre bien que les moyens qui assuraient à nos pères l'éclairage et le ravitaillement en

1. Nous admettons, bien entendu, que l'exercice de la théologie n'est possible qu'à qui possède la foi.

eau n'ont pas été conservés et ne sont plus intégrés à l'organisation nouvelle, en sorte que, le cas échéant, il est impossible de les mettre en œuvre ; nous ne conservons pas les objets que d'autres, plus perfectionnés, nous font paraître incommodes : parce que, du fait que nous ne nous en servons plus, nous les égarons, ou même nous oublions que nous les possédons ; ce qui revient à en perdre l'usage en même temps que l'habitude y requise. En un mot, la loi du progrès matériel, à quelque degré qu'on le considère, c'est la substitution. Une chose en remplace une autre et il peut n'y avoir de l'une à l'autre qu'une ressemblance tout extérieure provenant uniquement de leur commune destination. Aristote disait : « Une forme en remplace une autre, la première jouant dans le sujet changeant le rôle de privation de la seconde ; c'est bien ce que vérifie l'expérience, à tous les degrés : elle vérifie même que la simultanéité absolue (ou « dans un même sujet ») de deux formes contraires est impossible, et telle est la formulation la plus aiguë de la loi de substitution. Tout autre est le développement de la pensée. D'une part, en effet, les grandes intuitions ne meurent jamais ; les génies qui ont influencé profondément le développement de la pensée humaine, s'y trouvent toujours représentés, ne serait-ce que par un mince courant toujours susceptible de prendre soudain un regain de vitalité : Platon, Aristote, Kant, Descartes, Bergson... incarnent en leur personne des familles d'esprits au besoin spontané desquels ils répondent et qui toujours se réclameront d'eux. D'autre part, il y a une sorte d'osmose qui, exprimant la loi même de l'esprit, est en elle-même un grand bien, encore que l'esprit de l'homme y introduise généralement, par ses limites, les deux écueils symétriques de l'éclectisme et du cloisonnement : les colonnes maîtresses de la pensée se rejoignent dans la clef de voûte, et le philosophe moderne qui, de fait, ne peut plus penser Aristote comme si Kant n'avait pas existé, est plus près de la vérité que ses devanciers ; à la condition toutefois qu'il s'attache aux intuitions véritables et profondes, lesquelles étant des saisies *positives*, ne sont jamais exclusives les unes des autres ; l'écueil, c'est de chercher à penser Aristote en se servant de schèmes qui relèvent d'une systématisation qui lui est étrangère, qu'elle soit kantienne ou scolastique. Ainsi dans l'ordre de l'esprit, il n'y a plus à proprement parler substitu-

tion mais complémentarité ; la loi de l'incompatibilité des contraires ne vaut plus parce que, à regarder assez profond, il n'y a plus ni contraires ni sujet commun des contraires, mais une réalité simple, dans la diversité de ses modes. Concluons donc qu'il y a substitution d'une forme à une autre dans le changement matériel, tandis que l'esprit qui comprend ne perd pas sa propre forme du fait qu'il acquiert intentionnellement la forme de l'objet connu ; « il ne devient pas autre mais il devient l'autre » ; la vieille métaphysique d'Aristote s'avère encore ici toute proche des faits : le développement de la pensée s'effectue par intégration ; non par substitution.

Le développement des sciences, par exemple la physique qui offre une expression plus facile, constitue une combinaison aussi instructive qu'intéressante des deux types précédents : on le comprend aisément puisque toute science, et même les mathématiques, comporte une part de technique matérialisante au service d'une intuition proprement intelligible. Le physicien moderne ne se sert, lui non plus, ni de chandelle, ni de diligence. Des instruments d'observation, d'expérimentation, de mesure précis et puissants, lui permettent d'analyser des tranches d'univers inaccessibles à ses devanciers et il n'est pas question sur ce point de revenir en arrière : c'est la loi de substitution qui joue, inutile d'insister. Mais l'histoire, souvent refaite ces dernières années, des théories de la lumière, nous montre un développement d'une tout autre nature : « l'émission » et l' « ondulation » renaissent tour à tour de leurs cendres au moment où l'on croyait l'une ou l'autre évincée par la théorie concurrente. Et si l'on remarque que la mécanique broglienne qui résout en unité cette complémentarité indéfiniment renouvelée, se place à un degré de visualisation intelligible très supérieur à la problématique du physicien classique, on sera frappé de l'analogie avec ce que nous disions un peu plus haut du développement de la pensée en général : les intuitions positives tendant à s'harmoniser dans une vue simple qui les domine sans en abstraire. Voici un autre exemple : Képler, Newton, Einstein représentent trois états de la description cosmologique du physicien ; mais on commettrait une grande erreur en pensant que Newton ait remplacé Képler ou ait été supplanté par Einstein. La loi d'attraction universelle ne renverse pas les lois de Képler, elle leur donne un statut intelligible et en

étend par là la portée à l'universalité des cas observés ; la même loi d'attraction demeure vraie en première approximation en dynamique relativiste, et la mécanique de M. Louis de Broglie, la dernière née, peut être, au moins en certains de ses chapitres, présentée à la mode newtonienne ou à la mode einsteinienne. La physique envisagée dans son aspect théorétique ne progresse donc pas par substitution mais par intégration[1]. Est-il besoin d'ajouter que c'est ce progrès-là qui est le plus important ? Ne doit-on pas dire que du point de vue de l'intelligibilité du monde physique, c'est lui seul qui importe ? C'est lui qui fait découvrir des synthèses toujours plus vastes et plus précises qui permettent de récapituler le divers dans l'un ou en langage physique, de réduire le nombre des constantes universelles. Il est inséparable du progrès matériel, mais c'est lui qui formellement constitue le développement de la physique. Donnons encore d'un mot, relativement à ce troisième cas, une raison philosophique appropriée. Le physicien, quoi qu'en disent certains, suppose qu'il existe un objet de l'investigation physique : il convient sans doute de tenir compte des modifications produites par l'observation, mais cela ne fait que polariser vers la relation la suppléance concrète de la notion d'objet sans modifier la notion elle-même : au regard du philosophe, rien n'est changé. Le but du physicien c'est de décrire et de mesurer l'objet avec une précision toujours croissante, en effectuant des approximations convergentes ; mais sérier l'objet, accroître la précision, suppose que chaque nouvelle démarche prolonge les précédentes : si l'acquit ne demeurait pas, il n'y aurait pas progrès, mais recommencement perpétuel et incohérent ; quand pareille chose semble se produire, comme par exemple

1. Nous nous contentons ici de rappeler quelques principes essentiels, puisque ce n'est pas le lieu d'entrer dans une analyse plus fine. Nous ne prétendons nullement que le même type de progrès appartienne à la philosophie et à la physique. Mais plus on regarde la physique de haut, plus on la regarde en philosophe, plus aussi la loi de son progrès tend à coïncider avec celle de la philosophie. L'émission et l'ondulation, qui semblaient n'être, pour une physique théorique toute proche de l'expérience dans ses principes et dans ses enchaînements, que les bornes extrêmes d'oscillations convergentes, deviennent, dans une visualisation plus purement intelligible, des aspects complémentaires. Oscillations convergentes, complémentarité sont des étapes qui conduisent du progrès par substitution au progrès par intégration ; elles sont d'ailleurs plus proches de celui-ci que de celui-là ; et c'est pourquoi nous avons cru que l'exemple de la physique pouvait être éclairant.

entre relativité et quanta, les physiciens sont en alarme et s'efforcent de retrouver le fil d'une continuité qu'ils ne peuvent pas abandonner. Il est donc conforme, en principe comme en fait, à la nature de la science, que le développement qui lui est propre s'effectue *formellement* par intégration ; les techniques qui, elles, progressent par substitution, ne constituent qu'un instrument au service de l'intelligibilité. Et des remarques semblables vaudraient certainement pour toutes les sciences, y compris l'histoire : ni la critique textuelle ni les précisions chronologiques ultra-fines ne constituent le véritable progrès de l'histoire, encore qu'elles lui soient indispensables.

Est-il maintenant permis de penser, puisque la théologie et l'histoire sont des disciplines humaines et même des sciences, que la théologie historique, qui est en son fond le développement par les techniques historiques de la théologie considérée comme science, doit participer à sa manière aux lois générales d'évolution ci-dessus rappelées ? A quel type de développement devons-nous nous adresser, telle est, présentement, notre question. La réponse résulte immédiatement de ce qui précède et il nous suffira de la formuler. D'une part, les objets sont permanents puisqu'ils n'entrent formellement dans le champ de la révélation, et par conséquent dans le champ de la théologie, qu'envisagés sous l'incidence de l'éternité ; la lumière qui suscite et anime tout le discours théologique, laquelle permet seule au théologien de se saisir de son véritable objet qui est le révélable, c'est la lumière même de Dieu, lumière éternelle communiquée par la grâce de la foi. D'autre part, la théologie culminant les sciences humaines non certes par ses aménagements techniques mais parce qu'elle est une sagesse, il serait incohérent que le développement théologique ne se classât pas parmi les types les plus hautement synthétiques des développements humains et n'atteignît même pas à l'unité réalisée par les sciences cosmiques. Il faut donc conclure qu'en nature et par conséquent nécessairement, le progrès de la théologie s'effectue par intégration et non par substitution : les doctrines similaires ou bien les expressions successives de la même doctrine ne se supplantent pas tour à tour, elles s'appellent par continuité et construisent ainsi au plan humain une unité équilibrée qui est comme le reflet de la Sagesse divine. Nous avons d'ailleurs constaté, dans une précédente étude, que les

deux locutions : « instinct intérieur » et « grâce actuelle » désignent, au système de référence près, la même réalité. Concernant la question de la justification, on ne peut dire qu'il y ait, de la perspective médiévale à la perspective moderne, addition ou substitution ; tout ce qui était dans la première se retrouve dans la seconde, et il n'y a substantiellement rien de plus dans la seconde que dans la première : en ce sens il faudra parler de permanence sous une diversité purement verbale ; nous reviendrons un peu plus loin sur cet aspect de la question. Mais on doit dire également qu'il y a intégration en ce sens que les analyses psychologiques auxquelles a donné lieu, en problématique moderne, la grâce actuelle, explicitent au niveau de la conscience réflexive la réalité que la théologie antérieure aimait à saisir sous une incidence plus métaphysique ; il convient d'ailleurs d'ajouter que cet achèvement n'a de sens qu'en continuité avec son propre principe : les catégories de la grâce actuelle ne représentent plus que l'aboutissant d'une casuistique vide si on n'y laisse circuler la sève vivifiante que l' « instinct intérieur » signifiait adéquatement. Ceci montre bien qu' « intégration » ne signifie pas addition juxtaposée à ce qui a été, mais présence immanente et achevée de ce qui était dans ce qui est. Ainsi se trouve précisée notre conclusion : le développement de la théologie s'effectue par intégration dans la Vérité, de même que le temps de la théologie se lie dans la vection de l'éternité.

Nous devons, en bonne méthode, passer encore une fois du fait à son explication : l'intégration théologique est une donnée d'observation ; il faut maintenant en découvrir le comment. Remarquons à cet effet que ce n'est pas n'importe quel progrès de connaissance qui intéresse le théologien ; un exemple fera plus rapidement comprendre ce que nous voulons suggérer : les plus minutieuses investigations concernant la physiologie du cœur ne seront d'aucune utilité pour comprendre le Sacré-Cœur ; nous sommes là, il est vrai, aux deux pôles du savoir, technique et symbole : il est donc particulièrement malaisé de transposer au second les précisions qui concernent le premier. Les dogmes proprement dits, les formules qui leur correspondent, concernant la réalité et non ses représentations idéales, l'analogie peut tout à la fois se fonder sur l'expérience concrète et même technique, et atteindre d'une manière propre les objets

transcendants. Cependant les analogies en question ne sont nstrument théologique que dans leurs expressions les plus élaborées : ce ne sont pas leurs incidences concrètes immédiates qui peuvent s'ajuster à des objets situés au delà de l'univers sensible. Pour ne prendre qu'un exemple, l'arithmétique des nombres transfinis ne pourra jamais être d'aucun secours pour exprimer le mystère de la Trinité, mais les notions de *relation* et d'*ordre* mises en honneur et pour ainsi dire imposées à la philosophie moderne par le développement des mathématiques peuvent servir au théologien. En d'autres termes, tout peut servir la théologie, mais rien ne pénètre en théologie qui n'ait d'abord franchi le seuil de la sagesse humaine : Dieu est esprit, et quand on veut, pour le mieux connaître, utiliser un savoir qui est lié aux données des sens, il faut, cela va de soi, ne retenir lexplicitement de celui-ci que les conséquences purement intelgigibles : ce ne sont pas les techniques qui intéressent le théologien, mais les manières de voir et de penser dont les techniques ont le point de départ, d'ailleurs indispensable. L'accueil fait à la grammaire par les théologiens du XIIIe siècle est allé jusqu'à la technique inclusivement ; mais des discussions de l'orthodoxie de certaines formules qui tenaient à une syntaxe maintenant inemployée, il ne reste à peu près rien : ce qui demeure acquis, c'est la précision d'expression que la grammaire a inspirée, exigée et soutenue. Ainsi doit-on comprendre et constater que les notions stables dont la révélation impose l'attention au théologien ne peuvent être explicitées *par lui* qu'en direction de son propre objet ; cela ne veut pas dire que cette réflexion, en quelque sorte pré-théologique, bien qu'elle ne puisse être faite que par le théologien, soit étrangère aux techniques, mais celles-ci ne pénètrent en théologie, métaphysique et sagesse divines, qu'après une élaboration qui les transpose en sagesse humaine.

Nous sommes maintenant à même de comprendre comment le développement théologique s'effectue par intégration, et d'apporter en faveur de cette même thèse un nouvel argument. Nous le notions en effet un peu plus haut, ce sont deux types de développement différents qui conviennent à une même discipline scientifique selon qu'on l'envisage dans les instruments qu'elle rejette à mesure qu'ils ne lui servent plus, ou bien dans les fruits intelligibles qui demeurent : c'est le

développement par intégration qui est associé à ce dernier point de vue, et nous venons d'autre part de constater que la théologie ne peut puiser aux sources du savoir terrestre qu'en se portant du côté de l'intelligibilité maximum. Ainsi, le développement de la théologie implique l'intelligibilité maximum (des instruments sémantiques mis en œuvre) ; l'intelligibilité maximum implique à son tour ce type de développement que nous appelons intégration[1]. Pas n'est besoin d'un grand effort dialectique pour en conclure que le développement théologique s'effectue par intégration ; nous le savions déjà, mais nous en saisissons maintenant le comment : les facteurs humains du développement théologique appartiennent à une zone d'intelligibilité qui ne peut comporter d'autre type de progrès que celui-là. Les techniques progressent par dépassement perpétuel, mais telles qu'elles sont en elles-mêmes, elles demeurent à l'extérieur du domaine théologique[2] ; la connaissance proprement spéculative communique son type de développement homogène au savoir théologique : celui-ci constitue d'ailleurs, pour un phénomène d'intégration continue, un terrain particulièrement favorable, puisque la réalité qu'il s'efforce de décrire est, en elle-même, absolument permanente.

On voit, d'après ce qui précède, la gravité de l'erreur que l'on commettrait, concernant la méthodologie de la théologie historique, si, au lieu de déterminer entre plusieurs conceptions possibles de l'histoire, celle qui est en harmonie avec la *nature* de la *théologie*, on inféodait la théologie à une technicité unilatérale propre à une certaine manière de faire l'histoire. Les conclusions de l'ouvrage, déjà cité, du R. P. Bouillard ne nous paraissent pas exemptes de tout reproche à ce point de vue ; la doctrine d'Aristote y est l'objet d'une double accusation :

1. Et réciproquement d'ailleurs ; mais nous n'avons besoin ici que d'une partie de cette équivalence.

2. Si la théologie moderne voulait absorber les techniques, elle ne ferait que s'alourdir et retarder son progrès : hypertrophie n'est pas développement ; les oiseaux qui absorbent gloutonnement tout ce qui leur est présenté volent mal, les oiseaux qui volent le mieux sont ceux dont les fonctions de nutrition sont instinctivement réglées de façon à conserver un poids rigoureusement constant : la théologie ne peut avoir l'essor qui lui mérite le nom de sagesse que si elle sait se garder de toute gloutonnerie, même historique.

elle aurait si radicalement imprégné et si lourdement encombré la problématique théologique de saint Thomas que la théologie thomiste de la justification a laissé échapper l'existence d'une « motion tierce »[1] ; d'autre part, la fidélité à Aristote ne pourrait que paralyser le progrès de la théologie puisque la pensée vivante, concrétisée en particulier dans la physique contemporaine, exige que l'on renonce à la physique aristotélicienne[2]. Puisqu'Aristote se trouve mis en cause, c'est de lui que nous allons parler, sans perdre de vue d'ailleurs qu'il s'agit, au vrai, d'une question de méthode qui dépasse de beaucoup le problème envisagé : nous examinerons successivement les deux aspects que nous venons d'indiquer.

Une exigence de cohérence logique a conduit le R. P. Bouillard à introduire l'interprétation qu'il propose de saint Thomas comme le corollaire d'une certaine manière de comprendre et d'utiliser Aristote ; mais est-il légitime d'imputer à saint Thomas le schéma méthodologique ainsi forgé ? N'y a-t-il pas là une erreur, d'ailleurs logiquement solidaire de celle qui consiste à attribuer au même Docteur une conclusion[3] tout à fait opposée à sa véritable doctrine ? Voyons d'un peu plus près. Il est parfaitement vrai que, selon saint Thomas, l'ultime préparation à la grâce sanctifiante (ou habituelle) est assurée par l'infusion de la grâce elle-même, de la même manière que l'ultime préparation d'un sujet à la réception d'une forme coïncide temporellement avec le premier moment de la présence

1. Saint Thomas, nous le notions un peu plus haut, ne reçoit pas servilement la doctrine qu'il utilise. Il sait aussi, le cas échéant, la compléter ou la transposer. Mais dans le cas présent il avait à peine à transposer. La préparation ultime d'un sujet à la réception de la forme n'est pas toute la préparation : la phase antécédente est tout entière une préparation mais les modifications du sujet en lesquelles elle consiste, d'une part, la modification qui correspond à la disposition ultime, d'autre part, sont de types différents. Saint Thomas connaît cette doctrine ; a-t-elle inspiré la formulation définitive de la théologie de la justification ? Toujours est-il qu'on retrouve la même correspondance fonctionnelle entre l'instinct intérieur et la motion divine justifiante, d'une part, entre la préparation prochaine et la préparation ultime, d'autre part.

2. « En renonçant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions dialectiques qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle. Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, il faut qu'elle renonce à ces notions » (224).

3. Absence de « motion tierce ».

de cette forme ; en cela, saint Thomas a en effet utilisé, et nous devons dire, intégré Aristote. Le R. P. Bouillard rapporte et semble partager l'opinion d'auteurs modernes[1] qui ont trouvé cette thèse difficile[2], et il voit dans cette difficulté le symptôme du changement de climat qui devait aboutir à la grâce actuelle. Mais quelle est l'origine véritable de cette incompréhension ? La difficulté ne vient-elle pas, qu'on l'envisage au point de vue logique ou au point de vue de la temporalité, de ce que l'on pose dans une homogénéité univoque des éléments (disposition et forme, acte et puissance, finalité et efficience) qui sont d'*espèce* différente[3] ? Il nous suffira à ce sujet (puisque nous ne prétendons nullement traiter ici de la conversion pour elle-même) de remarquer avec saint Thomas que, selon l'ordre de nature, la disposition du sujet précède la réception de la forme ; cependant elle suit l'action de l'agent par laquelle non seulement la forme nouvelle est infusée, mais encore le sujet lui-même se trouve disposé. On doit donc dire que, selon l'ordre de nature (entendons : dans l'évolution du sujet qui se convertit), le mouvement du libre arbitre précède la réception de la grâce envisagée comme une possession *(consecutio)* du sujet, tandis qu'elle la suit si on envisage cette même réception en tant qu'elle est un acte *(infusio)* (I-II^{ae}, q. CXIII, a. 8, ad 2um)[4].

La disposition ultime suit l'action de la cause (Dieu dans le cas présent) puisque celle-ci produit simultanément et l'infusion de la forme et la disposition ultime qui en est la condition *sine qua non*. Si on décrit ce processus en considérant uniquement le sujet, la priorité ontologique de la forme sur la disposition conduit à dire que la disposition dépend de la forme nouvelle : cela veut dire en réalité que, la cause produisant simultanément la disposition et la forme, l'action de la cause en tant qu'elle produit la disposition, est fondée sur la même action en tant qu'elle produit la forme. Que si maintenant on résorbe dans le sujet l'efficience qui n'appartient qu'à la cause, on sera conduit à dire que la forme nouvelle produit la dispo-

1. Même de thomistes, ou au moins croyant l'être.

2. Une forme qui agit dans un sujet avant d'y être présenté, voilà qui semble assez déconcertant.

3. Nous avions déjà rencontré cette même tendance à propos des deux notions de matière et de forme.

4. Le R. P. Bouillard cite ce texte et l'expose avec une parfaite clarté.

sition qui cependant la précède. On aboutit à un paradoxe parce qu'on a laissé de côté un élément essentiel de la théorie du mouvement : le moteur. On peut, certes, pour définir, ne considérer que le mobile, mais on ne doit pas oublier que le mouvement est, dans la réalité, l'acte commun du moteur et du mobile ; la question : « le mouvement est-il dans le moteur ou dans le mobile ? » est une aporie dialectique dont Aristote se sert pour exposer sa thèse, mais qu'il laisse de côté en faisant justement du mouvement un acte commun ; les scolastiques décadents devaient chercher à résoudre cette aporie disjonctivement : c'était rendre inintelligible la théorie aristotélicienne du mouvement et par voie de conséquence la doctrine de saint Thomas. Le R. P. Bouillard en fait la constatation : on aurait souhaité qu'il en découvrît le pourquoi ailleurs que dans une difficulté intrinsèque à la pensée de saint Thomas.

Faire l'histoire d'une idée c'est, comme nous l'avons rappelé, mettre à profit pour la mieux faire comprendre la temporalité dans laquelle elle vit ; il ne suffit pas de constater, voire d'accréditer, l'incompréhension dans laquelle elle tombe ; il faut encore expliquer cette incompréhension et la changer du même coup en un cheminement vers l'intelligibilité vraie. Faire l'histoire vraie, c'est remonter en profondeur le cours de ce temps mental qui fait passer de l'intuition à l'expression : si on ne fait que suivre les étapes successives de la formulation, on demeure dans un climat de prolifération conceptuelle beaucoup plus propre à l'opposition et à la chicane qu'à la découverte de la vérité. En un mot, c'est dans sa source, non dans ses succédanés, qu'il faut comprendre une doctrine ; si saint Thomas a, en général, si parfaitement réussi, malgré la précarité de ses moyens d'information, à retrouver les thèses d'Aristote, c'est qu'il avait précisément le souci de rejoindre l'inspiration du « Philosophe » ; son exemple doit opportunément inspirer ceux qui font l'histoire de sa pensée.

La nécessité d'éviter d'insurmontables difficultés rappelle donc l'histoire des doctrines à sa véritable tâche : saisir l'idée à l'état naissant. Cet état naissant est distinct, selon son essence même, de l'état exprimé ; cette distinction en entraîne une autre comme son corollaire nécessaire : le passage de l'état naissant à l'état exprimé n'est pas le même que le passage d'une première incidence de l'état exprimé à une seconde incidence du même

état. Ce second passage peut s'appeler une application, en ce sens que le concept qui précisément exprime l'idée est déterminé et conserve la même détermination sémantique dans les prémisses d'un raisonnement et dans sa conclusion. Tandis que, l'état naissant n'étant qu'une prédétermination infiniment souple et riche, il faudra pour l'utiliser l'infléchir conformément à la fin que l'on a en vue. Le mot application nous paraît trop dur, trop conceptuellement précis, pour désigner cette opération délicate. Dans le cas qui nous occupe, le fait que saint Thomas ait utilisé, pour organiser la théologie de la grâce et de la conversion, la théorie de la génération telle que l'a développée Aristote, ne suffit pas pour conclure que saint Thomas « applique » (213) Aristote : ce mot dit trop et trop peu parce qu'il n'évoque qu'une correspondance au sein d'une conceptualisation univoque, non la fermentation intelligible d'une notion source. Trop : parce que saint Thomas, s'il utilise Aristote, sait le rectifier et parfois le modifier profondément quand il estime que la vérité l'exige ; citons par exemple : la vue de l'être, la relation de l'ordre des causes finales à celui des causes formelles, le rapport des deux intellects actif et passif, etc. ; saint Thomas a une trop haute idée de la « sacra doctrina » pour l'inféoder à une autre discipline quelle qu'elle soit : les « servantes », si éminentes soient-elles, restent servantes ; appliquer, suppose que l'on reçoit matériellement une doctrine toute faite, utiliser, c'est d'abord critiquer pour ne retenir que ce qui est conforme à la vérité. En retour « appliquer » dit trop peu : il ne s'agit pas de faire d'une doctrine surnaturelle le corollaire d'Aristote, mais de mettre à profit la réflexion aristotélicienne qui permet de mieux comprendre l'enseignement divin lui-même ; quand l'Évangile ou saint Paul nous entretiennent de notre vie divine, quels mots emploient-ils donc ? « Naître de nouveau, renaître de l'eau et de l'Esprit ; il faut que vous renaissiez de nouveau ; naître de Dieu ; vie nouvelle, manger, boire, vie éternelle ; enfants, progéniture, fils par nature et fils par adoption ; génération ; douleurs de l'enfantement, etc... » Estimera-t-on que cela suffise pour qu'un théologien conscient de la gravité et de la difficulté de sa tâche, réfléchisse sur les thèmes qui sont explicitement proposés par Dieu, en mettant en œuvre toutes les ressources dont il dispose ? Application fortuite et transitoire de l'aristotélisme ?

Non pas : mais investigation soigneuse d'une réalité naturelle et permanente qui est employée par la révélation pour nous signifier une autre réalité, transcendante et mystérieuse. On peut, certes, élaborer une théorie de la génération différente de celle d'Aristote, et nous reviendrons plus loin sur ce point, mais il faut bien noter que l'idée de faire l'application de cette même notion de génération à la grâce et à la conversion n'est ni de saint Thomas ni d'Aristote : elle est de Dieu ; il a probablement ses raisons[1].

Sans prétendre en forcer le mystère, on peut remarquer que nous devenons, surnaturellement, capables d'accomplir à volonté certains actes qui nous assurent la possession d'une fin nouvelle, et que nous parachevons ainsi en nous l'image de Dieu : lequel, par nature, connaît et aime le seul objet adéquat à son acte, c'est-à-dire lui-même. Cycle d'opérations stable associé à une finalité, tels sont les traits essentiels qui définissent une nature vivante ; et la formation, dans un être, de la nature qu'un autre possède déjà s'appelle en propres termes : génération. Ne nous méprenons donc pas sur la portée du concept de génération dans l'enquête de saint Thomas. Il est chargé d'une élaboration aristotélicienne qui peut être sujette à révision : mais il a un fondement caché qui lui assure, définitivement, sa valeur théologique : la révélation. On voit donc qu'une certaine manière de comprendre et d' « appliquer » Aristote aurait logiquement conduit à une théologie de la justification portant en même temps que l'estampille d'un système le germe d'une insurmontable caducité ; mais cette manière-là est sans rapport avec celle de saint Thomas, elle est étrangère à une notion du temps faisant état de la vie mentale de l'homme plutôt que de sa vie matérielle, opposée enfin au type de développement qu'impose la vie intelligible. Il serait donc plus profitable pour l'histoire d'examiner avec soin quels principes un grand penseur a posés pour l'interprétation d'une grande pensée que de s'hypnotiser sur des carences accidentelles.

1. Nous voulons simplement marquer que tout instrument rationnel propre à approfondir et à préciser la notion de génération trouve *en droit* sa place dans une enquête théologique avant tout soucieuse de scruter les données de la révélation concernant la grâce. Ces données sont telles qu'une exigence élémentaire d'intelligibilité requiert, pour les exploiter, une théorie de la génération.

Cela serait plus profitable à l'histoire de la théologie, mais aussi au développement présent de la théologie, puisque celui-ci met actuellement en œuvre la théologie historique dont l'essence nous est révélée par l'examen du passé. Doit-on penser que « la théologie ne peut continuer d'offrir un sens à l'esprit, ne peut la féconder et progresser avec lui qu'en renonçant (aux notions qui n'avaient de sens qu'en fonction de la physique aristotélicienne) » ? Telle était, on s'en souvient, notre seconde aporie. Il convient d'examiner quel Aristote est abandonné par la pensée moderne et à quel Aristote s'est adressé saint Thomas ou peut s'adresser une certaine tradition dogmatique[1] ; s'il ne s'agissait pas du même Aristote, le syllogisme méthodologique du R. P. Bouillard présenterait l'inconvénient d'avoir quatre termes. En ce qui concerne le premier point, il est parfaitement vrai que la Physique d'Aristote souffre, dans sa présentation, d'une hypertrophie dialectique qui rebutera plus d'un lecteur moderne, mais cela tient surtout à ce qu'Aristote devait combattre les conceptions en cours pour imposer les siennes fondées sur l'expérience ; il est également vrai que les schèmes de la représentation aristotélicienne de l'univers observable sont périmés, mais il n'en résulte nullement que les *notions* doivent être abandonnées ; par exemple, la description de la localisation qui considère les différences *concrètes* du lieu n'est ni l'antécédent ni le conséquent de la définition de l'*essence* du lieu ou de l'analyse métaphysique de changement : le premier élément doit être abandonné, non pas les deux autres ; le lieu, « paroi contiguë immobile de l'ultime corps enveloppant », présente tout autant de consistance intelligible que l'espace kantien ; il se trouve même que la vue d'Aristote est beaucoup plus proche de l'univers fini de la théorie de la relativité, ou de la description du « mouvement » de l'électron évanouissant entre deux orbites..., tandis que demain une autre théorie corroborera peut-être Newton, en faveur de Kant : nous retrouvons les deux types de développement dont nous avons parlé, et il ne faut pas conclure sans minutieuses précautions de l'un à l'autre. Ce serait certes un concordisme grossier que d'assimiler le temps d'Aristote et la durée bergsonienne, mais

1. Beaucoup plus large qu'un système particulier, parce que sous le couvert d'une formulation aristotélicienne, c'est une large expérience humaine qu'elle met en œuvre.

quiconque estimerait qu'il y a entre ces deux choses une incompatibilité contraignant à éliminer la première, en devrait faire la preuve non pas seulement en confrontant des textes, mais en pénétrant les pensées. M. J. Guitton nous paraît singulièrement plus avisé en remarquant « qu'Aristote et Bergson sont deux biologiciens. Seulement l'accent est mis ici sur le *logos* et là sur le *bios* »[1] ; on peut même trouver dans le caractère réflexif du nombre nombrant le medium intelligible qui fait passer du « nombre du mouvement » à l'intuition de la durée. Quand des savants tels que MM. Driesch, Cuénot, Guyénot risquent quelques mots sur la philosophie de leur science, — et nous pourrions ajouter M. de Broglie, — combien nous les voyons circonspects, mesurés, presque timides. Admirons, même venue du dehors, cette leçon d'humble réserve devant la complexité du vrai. C'est rendre service à toute la pensée chrétienne que de maintenir fidèlement les sources auxquelles ses maîtres ont puisé. C'est sans doute pour donner à la théologie un visage plus séduisant que notre auteur est prêt à sacrifier le vieil Aristote, mais ici, en des conjonctures qui engagent une aussi grave question de méthode, cette inspiration apologétique parfaitement légitime requiert pour être fructueuse la lucidité la plus aiguë.

Mais ne nous attardons pas à un aspect de la question qui, malgré sa grande importance, demeure encore secondaire. Une physique ne met pas seulement en cause une description des phénomènes tels qu'ils apparaissent dans leur concrétude et une réflexion philosophique soucieuse de déterminer leurs essences ; une physique incarne, pour ainsi dire, un certain type d'explication. Nous venons de voir qu'au point de vue purement phénoménal la physique d'Aristote a été remplacée ; mais que les notions en demeurent valables, à un titre au moins égal, à celui d'autres systèmes philosophiques. Nous devons ajouter que le type d'explication, qui est finaliste pour Aristote, est mécaniste depuis Descartes, c'est-à-dire matérialiste en ce sens qu'il n'y est fait état que des causes matérielles ; mais on se tromperait en estimant qu'il y ait là une substitution pure et simple. La science moderne consiste en un enregistrement quantitatif qui, estimé au point de vue intelligible, doit être

1. *Op. cit.*, p. 125.

assimilé à la constatation des faits : il reste place pour une explication en profondeur que seule la finalité peut apporter. Ainsi d'ailleurs l'ont compris Lachelier et Hamelin, théoriciens modernes de l'induction : quand on passe de l'élaboration concrète *des* lois à la définition et à la justification de *la* loi comme telle, il est impossible de ne pas admettre la finalité, sous peine d'aboutir à un pragmatisme qui rend l'agnosticisme difficilement évitable. On voit donc que la pensée moderne n'a pas renoncé au type d'explication puissamment mis en œuvre par Aristote. Qu'il y ait, dans la philosophie contemporaine, des tendances matérialisantes qui s'efforcent de proscrire la finalité, c'est incontestable ; mais il resterait à montrer qu'un théologien catholique peut leur donner audience sous prétexte qu'elles sont modernes et pourraient par cette seule raison libérer ou promouvoir la théologie. Que l'homme moderne ne visualise plus au même niveau que Platon et Aristote, qu'il ne ressente plus les mêmes exigences d'intelligibilité profonde, ce n'est malheureusement que trop vrai ; mais on ne saurait tirer de là argument pour éliminer ce qui doit précisément être restitué. Il est singulièrement opportun de rappeler à ce même homme moderne penché sur la matière qu'on ne peut être chrétien sans être homme tout court ; serait-il également opportun de rappeler au théologien moderne qu'il est tout à fait impossible d'être théologien sans avoir conscience de la vocation humaine à l'intelligibilité et que l'intelligibilité ne saurait être, même pour l'homme, réduite adéquatement à une description quantifiée des phénomènes relevant de l'expérience sensible ?

Ainsi l'Aristote qui demeure incarne pour ainsi dire une valeur d'intelligibilité humaine pré-requise à l'explication théologique. Il faut même dire davantage. Nous avons vu en effet que le temps de l'objet théologique n'est sans rapport ni avec l'éternité ni avec le temps cosmique : il a en quelque sorte une amplitude qualitative, le point moyen de l'oscillation correspondant sensiblement à cette sorte de temps dans lequel se développe et commence de se réaliser la destinée éternelle de l'homme. En d'autres termes, c'est la finalité qui réalise le type de conjonction à la fois réel et intelligible seul capable de sous-tendre la médiation originale réalisée par le temps théologique entre

la temporalité successive et l'éternité « toute donnée en même temps[1] ». Dans ces conditions, on comprend pourquoi la théologie, encore qu'elle n'implique déterminément aucune philosophie, se trouve néanmoins en affinité de structure profonde avec certains systèmes : c'est cela seul qui explique que la rencontre de l'aristotélisme, qui aurait pu être une circonstance fortuite et sans lendemain, ait eu en fait des effets durables. C'est parce que saint Thomas a trouvé dans la sagesse métaphysique d'Aristote, non dans son vêtement physique, cela va de soi, un moyen d'expression ajusté aux exigences de l'explication théologique, que la synthèse thomiste, plus périlleuse que toutes ses contemporaines, s'est révélée l'inverse d'un syncrétisme instable. Cette réussite n'est donc pas fortuite, elle tient à des causes profondes qui demeurent permanentes, en sorte qu'il n'est nullement nécessaire de couper avec le passé pour assurer la liberté du progrès actuel : il n'y aurait là qu'un apriorisme tout à fait injustifié en ce qui concerne la notion du développement théologique. Nous devons même ajouter que les notions solidaires de l'aristotélisme visées par le R. P. Bouillard, concernent non seulement la théologie mais le dogme ; « renoncer à ces notions » semble donc tout à fait contraire à l'esprit et aux monitions de l'Église : si pareille thèse pouvait prévaloir, elle ruinerait complètement la conception traditionnelle du dogme, imposant à celui-ci une constante et incontrôlable évolution ; et si le principe sur lequel repose cette thèse était reconnu valide, on serait également conduit à renoncer aux notions qui, en saint Augustin, sont liées au platonisme... Quelle doctrine pourra trouver grâce devant une pareille règle, sinon la dernière venue, précisément parce qu'étant la dernière venue, elle correspond encore aux schèmes en cours ? Y a-t-il moyen, un pareil principe étant posé, d'éviter un relativisme absolument inacceptable ? Le R. P. Bouillard a parfaitement senti cette difficulté, et la solution qu'il en propose mérite d'être examinée de près : ce sera d'ailleurs l'occasion de compléter ce que nous avons dit plus haut de l'élaboration du medium théologique ; nous avions insisté sur le point de vue proprement sémantique, et montré que cette élaboration consiste à porter en leur état maximum d'intelligibilité les

1. *Tota simul*, disent les scolastiques.

notions mises en évidence par les techniques : mais nous avions laissé complètement de côté le mécanisme de l'expression, c'est de cela qu'il va maintenant être question.

« L'histoire, cependant, ne mène pas au relativisme. Elle permet de saisir, au sein de l'évolution théologique, un absolu. Non pas un absolu de représentation, mais un absolu d'affirmation » (220) (*a*). Cette disjonction entre la représentation et l'affirmation ne serait probablement pas reniée par l'existentialisme ; mais ce qu'il y a de vérité dans cette doctrine ne suffit pas à en accréditer toutes les tendances : nous demandons comment un absolu d'affirmation peut, en intellectualité humaine, se passer d'une représentation stable : le R. P. Bouillard ajoute, il est vrai : « Pour éviter toute équivoque, remarquons que les affirmations absolues que nous opposons aux représentations contingentes, comprennent non seulement le dogme défini, c'est-à-dire les propositions canonisées par l'Église mais encore tout ce qui est contenu explicitement ou implicitement dans l'Écriture et la Tradition. Elles comprennent aussi l'invariant ou l'absolu de l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme. Nous opposons cet ensemble d'invariants à ce qu'il y a de contingent dans les conceptions théologiques. Il est essentiel de comprendre que ces invariants ne subsistent pas *à côté* et indépendamment des conceptions contingentes. Ils se conçoivent et s'expriment nécessairement *en elles* » (221) (*b*). Nous voilà évidemment rassurés : dogme, Écriture, Tradition ont une valeur absolue ; mais il faudrait encore expliquer comment l'affirmation qui en est faite (*b*) est *organiquement* compatible avec l'assertion (*a*). Nous croyons devoir comprendre que, selon le R. P. Bouillard, la dichotomie représentation-affirmation est à mettre en *parallèle* avec les dichotomies théologie-dogme ou encore contingent-invariant : « Ces affirmations absolues comprennent le dogme, etc. », tandis que « nous opposons » à cet ensemble les « représentations contingentes »... « ce qu'il y a de contingent dans les conceptions théologiques ». Or, il est tout à fait impossible, en intellectualité, de séparer l'affirmation de la représentation, et telle est certainement la raison pour laquelle « ces invariants ne subsistent pas *à côté* et indépendamment des conceptions contingentes. Ils se conçoivent et s'expriment nécessairement en *elles* ». Ainsi, l'affir-

mation, invariante, revient au dogme, et la représentation, contingente, revient à la théologie ; on croit sauver l'immutabilité du premier en immolant la seconde à l'évolutionnisme. Mais cette manière de construire qui paraît simple et claire, parce que, faisant équivaloir membre à membre deux dichotomies, elle remplit les casiers de la première (invariant — contingent) par les termes de la seconde (dogme — théologie), fausse complètement l'harmonie délicate des structures intelligibles. Au fidèle qui ne fait pas de théologie, il ne resterait que l'affirmation pure : ce serait l'agnosticisme ; si on veut éviter cet écueil, il faut pour le moins admettre que « l'invariant ou absolu de l'esprit humain » se range du côté de la représentation ou tout au moins comporte une part de représentation. Et la question se trouve ainsi posée d'une tout autre façon : il n'y a pas l'affirmation, d'un côté, dans une discipline, et puis la représentation, d'un autre côté, dans une autre discipline ; parce que ces deux fonctions élémentaires de l'intellection humaine sont absolument inséparables quel que soit le domaine dans lequel s'exerce cette dernière. L'intellection naturelle, la connaissance de foi, portant sur son objet propre, le dogme, la même connaissance de foi portant sur les objets que lui subalternent la science théologique puis les systèmes théologiques, réalisent, chacune à sa manière, la conjonction délicate de la représentation et de l'affirmation. Le métaphysicien sait bien que l'appréhension de l'être ne comporte aucune représentation adéquate, mais il sait aussi qu'elle s'évanouit en illusion ou se résout en un existentialisme qui exclut toute science, si elle se sépare d'une représentation rationnellement élaborée précise et stable. Le croyant sait que les articles ne sont pas en eux-mêmes l'objet de son acte de foi, mais il sait aussi que cet acte serait impossible sans la représentation rationnelle de l'objet que constituent les articles. Corrélativement : le dogme comporte une représentation qui lui est propre, et qui participe à l'absolu de son contenu ; la théologie comporte une représentation et celle-ci peut être contingente parce que les liens logiques qui la relient au contenu dogmatique peuvent ne pas être absolument nécessaires[1].

1. Il faudrait ajouter que les systèmes théologiques comportent une représentation ; et que celle-ci est en général contingente, parce qu'au premier chef de contingence signalé pour la science théologique s'ajoute

Mais de ce que la représentation théologique comporte une grande part de contingence on ne saurait conclure qu'il en est de même de la représentation dogmatique, ou, ce qui revient au même, que la théologie constitue toute la représentation dogmatique. La question n'est pas de savoir comment l'affirmation invariante « dogme » se trouve *dans la représentation* contingente « théologie », car cette question-là, négligeant l'économie de l'intellection humaine dont elle répartit les fonctions inséparables sur deux domaines différents, ne comporte pas de réponse ; la question véritable se pose en termes beaucoup plus nuancés : il s'agit de savoir comment l'affirmation et la représentation s'ajustent l'une à l'autre en matière dogmatique, d'une part, en matière théologique, d'autre part ; il convient ensuite d'analyser l'évidente continuité qu'il y a d'un cas à l'autre. C'est ce second aspect qui semble avoir retenu exclusivement l'attention du R. P. Bouillard, ce qui l'a conduit à mettre sur le même plan deux échelons qui doivent être soigneusement distingués : on ne peut d'ailleurs parler de continuité entre deux termes que dans la mesure où ils ne sont pas confondus. Nous voyons donc que pour poser correctement la délicate question de la permanence ou du relativisme en matière d'histoire des doctrines, il faut tenir très fermement le principe aussi essentiel qu'élémentaire que nous venons de rappeler : rigoureuse corrélation de l'affirmation et de la représentation. Marquons clairement le retournement qu'il implique. L'affirmation dogmatique est absolue et la représentation théologique comporte une grande part de contingence : nous sommes d'accord avec le R. P. Bouillard ; mais il est essentiel d'observer en outre, sous peine de fausser complètement la structure de l'intellection humaine, que la représentation dogmatique est absolue et que l'affirmation théologique est contingente : cette manière de s'exprimer est d'ailleurs peu satisfaisante, trop entière pour être juste, mais nous ne faisons que compléter la dichotomie posée par le R. P. Bouillard. Il vaudrait mieux dire que l'affirmation et la représentation se trouvent *simultanément* affectées du même

la contingence propre des systèmes rationnels de référence. Nous nous bornons ici à donner des points de repère généraux sans entrer dans le détail de l'analyse. Nous n'insistons donc pas sur la distinction entre science théologique et système théologique.

degré dans l'absolu : à mesure que le théologique tend vers le dogmatique, affirmation et représentation tendent vers l'état absolu qui convient seulement au dogme, mais ce progrès est rigoureusement simultané parce qu'il ne peut à aucun moment n'être pas conforme à l'essence de l'intelligence humaine.

Il sera bon, pour éviter toute équivoque, de faire comprendre par un exemple, puis de définir ce que nous appelons absolu de représentation. Nous avons montré que l'instinct intérieur et la grâce actuelle sont une seule et même réalité désignée diversement parce qu'elle est rapportée à des systèmes de référence différents ; cette réalité, c'est une motion par laquelle Dieu fait passer l'homme du naturel au surnaturel, c'est une motion divine élevante : en admettre l'existence, c'est opter pour une certaine manière de concevoir la conversion et la justification. Pélage la concevait autrement. Représentation augustinienne, représentation semi-pélagienne. Pélage estimait probablement suivre la doctrine de saint Paul jusqu'à l'absolu de l'affirmation, mais il manquait certainement cet absolu que seule permet la foi, parce qu'il se représentait la justification autrement que ne l'enseigne saint Paul. Pélage affirmait, saint Augustin affirmait : si on sépare l'affirmation de la représentation, il devient impossible de refuser à Pélage l'absolu d'affirmation que l'on accorde à saint Augustin, parce qu'il n'y a plus aucun moyen de discerner lequel des deux affirme en s'appuyant sur la vérité divine, le seul critère étant la conformité à l'enseignement révélé ; on peut bien après cela dire que le dogme est une « affirmation absolue » et un « invariant », on n'en a pas moins sapé radicalement le fondement nécessaire de cette invariance et de cet absolu. Ainsi l'absolu de représentation c'est, en substance, le *medium intelligible toujours indispensable* pour que l'esprit humain atteigne le mystère de Dieu sous telle ou telle incidence qui lui en est révélée. Ajoutons, sans nous attarder, que l'élaboration de ce medium est l'objet du travail théologique : la conception vraie de la justification, telle qu'elle a triomphé dans l'Église, précise l'enseignement de saint Paul, et cette précision tient en ceci que la représentation que nous pouvons appeler augustinienne a prévalu contre la représentation pélagienne ; mais on entend bien qu'un travail aussi délicat et aussi important ne peut

s'effectuer que sous la mouvance du Saint-Esprit : il convient donc de ne pas sous-estimer la valeur de ses résultats.

Ces précisions étant données concernant l'essence et le mode de production, nous pouvons examiner non plus en lui-même mais dans son extériorité et dans son rôle, le medium intelligible, absolu de représentation. Il est en effet susceptible, comme toutes les réalités noétiques, d'expressions conceptuelles différentes. Dans le cas de la théologie de la justification qui nous occupe, il s'appelle pour saint Thomas instinct intérieur, pour les théologiens modernes grâce actuelle, pour les auteurs contemporains motion élevante ; mais il reste substantiellement le même, quel que soit le contexte auquel on le réfère et on pourrait à ce nouveau point de vue le définir comme la *limite sémantique commune des concepts équivalents qui le circonscrivent :* nous disons limite, parce qu'il est le *signifié intelligible* et non pas aucun concept. C'est en tant que pur intelligible qu'il est stable et peut devenir ainsi le fondement de l'invariance dogmatique. Et l'intelligible requiert toujours une certaine forme : ce n'est pas parce que le medium dont nous parlons reçoit successivement des désignations diverses qu'il doit être résorbé en une exigence d'affirmation pure ; le fait que plusieurs mots sont synonymes n'entraîne pas qu'ils soient privés de signification formelle, il équivaut au contraire à ce qu'ils ont même définition. En un mot, la représentation joue à deux degrés dans le rapport de l'intellect humain à la réalité divine. Il y a un medium purement intelligible (révélé, puis précisé par réflexion dans l'Église) qui est représentation par rapport à l'objet mystérieux : en second lieu, ce même medium est, en intelligibilité humaine, un invariant sémantique et un absolu en fonction des concepts qui le circonscrivent adéquatement quoiqu'à des points de vue divers et qui ainsi à leur tour le représentent. Les concepts sont variables comme les contextes qui les commandent, et en ce sens la représentation qui les intègre est contingente, mais leur commun signifié est invariant et constitue ainsi, intérieurement à la sphère de l'intelligibilité humaine, un absolu de représentation. Il est, comme nous l'avons marqué, susceptible d'une double définition, selon qu'on l'envisage comme relatif à ce qu'il représente ou en fonction des termes qui le représentent : médium intelligible dans le premier cas, il est limite sémantique commune dans le second.

Enfin, et ceci conjoint les deux aspects que nous venons d'indiquer, il est la base sûre de l'absolu d'affirmation qui, lui, atteint la réalité elle-même à laquelle la représentation demeure bien entendu inadéquate. Le R. P. Bouillard met peut-être implicitement dans ce qu'il appelle absolu d'affirmation ce que nous venons d'expliciter au compte de la représentation, mais l'opposition (*a*) qu'il énonce d'une manière inconditionnée nous paraît alors bien malencontreuse ; elle exprime une fois de plus la même tendance à dissocier les termes qu'une légitime distinction formelle posait seulement comme corrélatifs (*a*), ce qui amène ensuite à les bloquer l'une avec l'autre d'une manière peu conforme, sinon contraire, à l'ordre de nature (*b*).

Ce que nous venons de dire concerne plus particulièrement le dogme, mais l'objet théologique étant par essence le dogmatisable, il ne cesse de tendre vers le type de l'équilibre dogmatique ; il ne se réduit pas, comme semble l'insinuer le R. P. Bouillard, à une représentation contingente, et cela pour deux raisons : outre en effet qu'il peut être lui aussi support d'affirmation et pourvoyeur de certitude, il est en permanente gestation du medium intelligible qu'il ne possède pas encore ; les concepts théologiques ne sont que des approximations de ce medium intelligible implicitement exprimé dans le dépôt révélé, et que seul exprime le concept dogmatique, mais ce sont des approximations en droit *convergentes* ; ce sont bien des « représentations contingentes », mais cette apparente contingence est dirigée par l'Esprit, à la manière dont l'évanouissante succession des vagues fait monter la marée. La théologie progresse non par substitution mais par intégration ; elle n'a jamais à renier ses conquêtes parce qu'elle est faite de ce que celles-ci contiennent toujours de positif. Cet idéal pourra paraître chimérique, surtout aux théologiens qui, individuellement, se jugeront à bon droit incapables de porter le poids d'une intégration plus ample que dans tout autre cas, mais qui songerait à s'en étonner ? Il faudrait être sur le rivage éternel pour voir monter la mer. Les théologiens ne travaillent pas à leur compte mais à celui de l'Église ; et il leur suffit de savoir que l'œuvre s'édifie, comme le tâcheron croit avec raison qu'il construit une cathédrale ; mais il faut qu'ils sachent cela afin de n'être pas tentés de déposer leur pierre à côté du mur qu'elle devrait hausser ; c'est à quoi conduirait une conception purement évolutive

de l'histoire et de la théologie historique ; il nous paraît impossible d'admettre cette conception en rejetant l'attitude pratique qu'elle commande, et c'est là une raison nouvelle qui nous paraît rendre inacceptables dans leur teneur actuelle, les conclusions méthodologiques de l'ouvrage du R. P. Bouillard. La structure de la théologie historique, telle qu'elle découle des principes posés par cet auteur, n'est rien autre que l'évolution ; or, nous croyons avoir montré et nous redisons en terminant que c'est au schème de la finalité qu'il faut s'adresser pour bien comprendre la contribution que l'histoire peut apporter à la théologie ; la finalité n'étant rien autre que l'intégration d'un être actualisant progressivement dans le temps la forme qui lui est immanente.

Le temps humain vrai est celui que commande la vie de l'esprit, et qui s'intègre en l'éternité qu'il inclut actuellement. L'histoire vraie est celle qui retrouve l'intelligibilité à l'état naissant, dans l'acte pur qui la fonde mais qui doit aussi l'achever. La théologie a pour mesure, du point de vue de la temporalité, le rapport de la destinée actuelle de l'homme à sa fin éternelle. Nous voyons ainsi comment la théologie historique convenablement comprise ne fait qu'épanouir une virtualité de la théologie tout court ; c'est au fond le même schéma épistémologique qui règle ces deux théologies, disons mieux, qui règle la théologie en ses diverses modalités ; la grandeur propre de la théologie historique *vraie* c'est qu'en se référant au temps *vrai*, celui qui subit constamment la vection de l'éternité, elle nous rappelle que le développement de la théologie s'effectue comme celui de l'Église, conformément au dessein de Dieu, et selon une Sagesse qui n'a coutume ni de se repentir de ses dons ni de revenir sur ses arrêts. La théologie de saint Thomas, bien qu'elle ait emprunté à Aristote, ou plutôt parce qu'elle a eu la hardiesse d'exploiter systématiquement le type d'explication rencontré en Aristote, n'a pas dans ses structures essentielles[1] à attendre les retouches de la théologie historique parce

1. Nous disons bien *dans ses structures essentielles* : mais la doctrine de la justification est au nombre de ces structures essentielles. Nous avons d'ailleurs vérifié que cette docrtine est la même en saint Thoms et dans la théologie moderne, sauf la présentation ici plus exclusivement psychologique, là principalement métaphysique.

qu'elle réalise en elle-même l'essence dont la théologie historique constitue un développement en extension temporelle ; cette conclusion se trouve d'ailleurs confirmée d'une manière éclatante par la docilité et l'ampleur avec lesquelles saint Thomas peut, sans aucun préjudice pour la cohésion de sa doctrine et conformément aux normes fondamentales du discours théologique, emprunter aux ressources les plus variées de la tradition.

Fr. M. L. Guérard des Lauriers, O. P.

LA NOUVELLE VERSION LITURGIQUE DU PSAUTIER

L'encyclique *Divino afflante Spiritu* a réjoui tous ceux qui s'intéressent aux sciences bibliques : elle alliait harmonieusement au respect de la tradition une bienfaisante ouverture. *Nova et vetera...* : elle insistait sur la haute valeur exégétique des œuvres des Pères de l'Église, et sur le profit que l'on peut en tirer, car « ils se distinguent par une certaine intuition pleine de suavité des choses célestes et par une merveilleuse acuité d'esprit grâce à laquelle ils pénètrent jusqu'au fond le plus intime la divine parole » ; et cependant, elle mettait en garde contre une reprise insuffisamment étudiée et adaptée à notre époque de leurs procédés d'exégèse spirituelle : « ...surtout de nos jours... les fidèles, particulièrement les personnes versées dans les sciences sacrées ou profanes, veulent savoir ce que Dieu nous a dit dans les Saintes Lettres, plutôt que ce que l'éloquence d'un orateur ou d'un écrivain, utilisant avec dextérité les paroles de la Bible, parvient à en extraire ». Elle renouvelait l'avertissement qu'avait donné Pie X, de ne s'adonner aux études bibliques qu' « en communauté de sentiment avec l'Église catholique » ; mais elle rappelait aussi le grand nombre de points sur lesquels « le talent et la finesse des interprètes catholiques peuvent et doivent s'exercer librement », et elle demandait qu'on « se garde de ce zèle intempestif qui croit devoir combattre ou suspecter tout ce qui a un caractère de nouveauté ». Enfin, elle mettait la *Vulgate* en valeur en proclamant l' « extrême utilité » des travaux actuellement entrepris pour en reconstituer le texte ; elle soulignait pourtant que cette version jouit d'une « authenticité juridique » plutôt que d'une « authenticité critique », et elle encourageait vivement à avoir recours aux textes originaux.

Le Motu proprio *In cotidianis precibus* est conçu dans le même esprit. Pie XII y parle de la « vénérable Vulgate ». Il

croit pourtant le moment venu de remédier à ses déficiences, et autorise donc, pour la récitation chorale du bréviaire comme pour sa récitation privée, une nouvelle version latine du Psautier[1], élaborée par les professeurs de l'Institut biblique dans un souci de fidélité extrême aux textes originaux, mais aussi avec le désir de tenir compte, dans la mesure du possible, du texte de la *Vulgate* et des autres versions.

Le travail demandé aux professeurs de l'Institut biblique était très délicat. Il s'agissait d'abord de faire œuvre exacte, et les auteurs de la version y ont employé, avec toutes les ressources de leur science approfondie, une parfaite probité. Cette nouvelle traduction, il est vrai, n'a pas évité les conjectures. On les lui reprochera peut-être. Ces conjectures, en effet, n'introduisent-elles pas des éléments subjectifs dans une version dont la parfaite objectivité semble conditionner l'autorité et la durée ? Pourtant, ces éléments dits « subjectifs », lorsqu'ils sont sérieusement fondés, ont plus de chance d'approcher de la vérité objective originale que certaines données prétendues « objectives », mais demeurées inintelligibles, et qui, dès lors, ne la représentent certainement pas. Accepter, en se pliant à quelques conjectures nécessaires, de prêter flanc à la critique, était un acte de courage intelligent : on saura gré aux professeurs de l'Institut biblique d'avoir eu la hardiesse de le poser. Dans certains cas, d'ailleurs, la conjecture se justifie clairement : c'est, par exemple, quand il s'agit de phénomènes d'haplographie (ainsi, au Ps. 138, 6 הַדַּעַת *scientia hæc*, était devenu דַּעַת *scientia*, sous l'influence du ה qui terminait le mot précédent) ; dans d'autres cas, par suite d'une dittographie, une syllabe ou un mot superflu s'était introduit (par exemple au Ps. 44,5 וַהֲדָרְךָ, *incede*, s'était ajouté au verset sous l'influence de וַהֲדָרֶךָ *pulchritudine tua*, à la fin du verset précédent) ; enfin, parfois, les massorètes, en déterminant les voyelles, avaient probablement modifié le sens des mots, comme au Ps. 40,9, où les auteurs de la nouvelle version croient devoir lire דֶּבֶר, *pestis maligna*, au lieu de דְּבַר, *verbum*.

1. *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani.* Nova e textibus primigeniis Interpretatio Latina cum notis criticis et exegeticis, cura professorum Pontificii Instituti Biblici edita, Romæ, 1945. L'édition du Psautier disposé selon l'ordre de la récitation liturgique a paru le 1er août 1945.

Basée en général et par principe sur le texte massorétique, la traduction s'en écarte pourtant lorsque, dit l'Introduction[1], le texte des *Septante* présente une leçon différente, soutenue par d'autres anciennes versions, notamment par la version syriaque ; encore n'est-ce pas ici une règle appliquée avec une rigueur absolue : au Ps. 9, 21, par exemple, les *Septante* et la version syriaque lisent מוֹרֶה, *magister*, au lieu de מוֹרָה, *timor*, que donne le texte massorétique ; les traducteurs ont préféré lire dans le texte hébreu, d'après neuf manuscrits et plusieurs versions מוֹרָא, *timor*, forme ordinaire du mot. Les professeurs de l'Institut biblique s'avouent très redevables à la troisième édition des Psaumes par Kittel-Kahle. Ils l'ont d'ailleurs utilisée fort librement. Moins abondants surtout en conjectures, ils sont plus soucieux de ne pas bouleverser le texte massorétique.

Œuvre d'exactitude, la nouvelle version est également une œuvre intelligible et agréable. Certes, les psaumes continuent à réclamer, pour être bien compris, un bref commentaire ; mais celui-ci sera singulièrement facilité, et parfois même rendu inutile, en raison de la limpidité de la traduction : les psaumes ont partout un sens, et un sens clair et naturel, en heureuse harmonie avec le contexte. Les incorrections et les formes de basse latinité ont été supprimées[2] : la traduction latine y gagne en élégance et en légèreté. L'Introduction[3] annonce qu'on a abandonné les lourdeurs fautives telles que « la répétition du pronom dans les propositions relatives (*beata gens cujus est Dominus Deus ejus*, Ps. 32, 12), l'usage de la préposition *in* au lieu du simple ablatif instrumental (*egit dolum in lingua sua*, Ps. 14, 3), l'emploi de la conjonction *si* dans les formules de serment (*si introibunt in requiem meam*, Ps. 94, 11). Les imparfaits, parfaits et futurs se trouvent, dans la Vulgate, semés un peu à temps et à contre-temps ; leur usage est ici

1. P. xxiv.

2. On sait que la version latine des Psaumes qui figure dans notre Vulgate n'était pas l'œuvre définitive de saint Jérôme ; elle n'est qu'une version faite par lui sur le texte grec des Septante, avant qu'il en ait entrepris, sur l'original hébreu, une autre, bien meilleure, appelée « Psalterium juxta Hebræos ».

3. P. xxv.

bien réglé, ce qui donne d'heureux résultats : ainsi, le Ps. 100, qui semble être dans la Vulgate une fanfaronnade choquante (*Perambulabam in innocentia cordis mei... Non proponebam ante oculos meos rem injustam*, etc... devient un programme de vie pure et de règne juste (*Ambulabo in innocentia cordis mei.. Non ponam ante oculos meos rem injustam*). Le style indirect est soumis à des règles précises : c'est s'en affranchir que de dire, par exemple, *narrabo vobis quanta fecit* (Ps. 65, 16) ; la nouvelle version s'y conforme en disant : *quanta fecerit*. Le sujet, exprimé ou sous-entendu, d'un verbe actif doit apparaître clairement. Ce n'est pas le cas dans une expression comme celle-ci : *Nequando rapiat ut leo animam meam* (Ps. 7, 3) : on ne devine pas facilement quel est le sujet de *rapiat*. On donne au contraire à la phrase la clarté souhaitable en écrivant, dans la nouvelle version : *Ne quis rapiat ut leo animam meam.*

Il est des mots hébreux qui peuvent revêtir de multiples nuances, selon les différents contextes où ils figurent : ainsi le mot נֶפֶשׁ, que la Vulgate, uniformément ou peu s'en faut, rend par *anima*. La nouvelle version respecte plus fidèlement les divers sens du mot : au Ps. 39, 15, *qui quærunt animam meam* (נַפְשִׁי) devient, comme le demande le contexte, *qui quærunt vitam meam* ; au Ps. 40, 3, *in animam* בְּנֶפֶשׁ) *inimicorum ejus* est transformé en *voluntati inimicorum ejus*, au Ps. 7, 3, l'expression *animam meam* (נַפְשִׁי), est, au contraire, conservée, le contexte n'exigeant pas qu'elle soit modifiée.

La Vulgate a parfois d'étonnants rapprochements de mots. Ainsi, au Ps. 65, 12 : « *Transivimus per ignem et aquam : et eduxisti nos in refrigerium*. On comprend le besoin de rafraîchissement après le feu, on le comprend moins après l'eau. Cette anomalie disparaît : *sed relaxationem dedisti nobis.*

On a souvent relevé ce qu'il y a d'équivoque dans une expression comme celle-ci : *...lavabo per singulas noctes lectum meum* (Ps. 6, 5). Le sens réel de cette phrase est mieux mis en lumière par la nouvelle version : *...fletu per singulas noctes rigo lectum meum.*

Nisi quia Dominus erat in nobis. Cette cascade de conjonctions sur lesquelles s'ouvre le Ps. 123, est assez disgracieuse. *Nisi Dominus fuisset pro nobis* rend de la légèreté au verset.

...Sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum (Ps. 122, 2) est avantageusement remplacé par *sicut oculi*

servorum ad manus dominorum suorum ; Magnificavit Dominus facere cum eis (Ps. 125, 2) par *Magnifice fecit Dominus cum eis*, etc...

Parfois cependant, quoiqu'en de rares cas, trop d'indulgence a été manifestée aux incorrections de la Vulgate. Ainsi, aux Ps. 59, 8 et 107, 8, *partibor* aurait été avantageusement remplacé par *partiar*.

Les infractions aux règles du latin qu'on relève dans la Vulgate, venaient souvent de ce que les premiers traducteurs avaient rendu trop servilement certaines locutions sémitiques. Sans trahir la teneur du texte original, les nouveaux traducteurs ont rehaussé leurs améliorations grammaticales par un souci fréquent de rythme[1] ; il en résulte une élégance, un agrément, qui rendront plus suave aux prêtres la récitation quotidienne du bréviaire, et les aideront à y trouver plus aisément des thèmes pour leur réflexion et l'expression de leur prière.

La nouvelle version devait avoir une dernière et essentielle qualité : il fallait qu'elle demeurât fidèle, dans toute la mesure du possible, à ces formules de latin ecclésiastique qui ont nourri la piété de tant de siècles ; autrement la Vulgate ferait figure d'être auprès d'elle ce que la Loi avait été à l'égard de la foi, un simple pédagogue[2], conduisant à une économie nouvelle pour s'effacer ensuite entièrement devant elle. La nouvelle version devait moins succéder à l'ancienne que la reprendre en l'améliorant. On regrettera sans doute, à cet égard, le nombre très élevé des changements introduits. Le Ps. 118, par exemple, comportait assez peu d'obscurités et d'incorrections ; celà n'empêche que trois seulement de ses 176 versets (les vv. 21, 84, 137) n'ont subi aucun changement. Tant de modifications, et l'exclusion des mots *testimonia, justificationes, vivifica me*, etc..., étaient-elles nécessaires ? Le latin ecclésiastique a son vocabulaire propre et sa littérature. Il fait partie du patrimoine de l'Église : et demande notre respect. Abuser de la correction, et amender les Psaumes à la lumière des auteurs païens au lieu de puiser ses critères chez

1. L'allure poétique de certaines formules est pourtant contestable : le *monstris marinis* du Ps. 73, 14, n'a vraiment pas résonance très harmonieuse.

2. Cf. *Gal.*, III, 24.

les Pères de l'Église, ne serait-ce pas risquer de méconnaître une partie de nos richesses chrétiennes ?

Quand il y avait lieu d'hésiter sur l'opportunité d'un changement, on eût pu souhaiter que la présomption jouât toujours en faveur de la Vulgate, surtout lorsqu'il s'agissait de formules souvent reprises dans la liturgie ou particulièrement chères à la piété traditionnelle. Or, au Ps. 83, 2 : *Quam dilecta tabernacula tua* devient *Quam dilecta habitatio tua*. Le terme hébreu מִשְׁכָּן, ne demandait pas cette substitution. Au Ps. 88, 2, *Misericordias Domini in æternum cantabo* est devenu *Gratias Domini in æternum cantabo* ; ici encore, le changement est contre-indiqué : le mot חֶסֶד autorisait à voir sous l'aspect de la miséricorde les prédilections divines visées par ce verset.

Les mots *salutaris*, *confiteri*, si fréquents dans la Vulgate, ont été abandonnés. Des expressions quelque peu recherchées, que la Vulgate ne connaissait, ni dans le Psautier, ni dans les autres livres de l'Écriture, ont été introduites : *osor* (Ps. 17, 18 ; 105, 10), *diducunt labia* (Ps. 21, 8), *affulgere* (Ps. 49, 2 ; 79, 2 ; 93, 1), *perpendere* (Ps. 63, 10 ; 76, 13 ; 89, 11 ; etc...), *effutire* (Ps. 93, 1), *lautus* (Ps. 140, 3), etc...

Plusieurs sémitismes très expressifs, qui ne gênaient guère la clarté de la traduction, ont été supprimés, alors qu'on se serait attendu à les voir maintenir dans une traduction littérale. Ainsi cette image éloquente de la connaissance affectueuse que Dieu a des justes : *novit* (יוֹדֵעַ) *Dominus viam justorum* (Ps. 1, 6) devient *Dominus curat viam justorum. Increpuerunt me renes mei* (Ps. 15, 7) nous rappelait que, chez les Sémites, les reins étaient considérés comme le siège de toute la vie intime de l'homme ; *renes mei*, décalque exact de l'hébreu (כִּלְיוֹתָי), a été remplacé par *cor meum.* L'emploi d'un verbe à l'infinitif absolu, suivi du même verbe à un mode personnel, exprime en hébreu une forte insistance que la Vulgate rend très bien par le participe présent suivi du même verbe à un mode personnel : *Exspectans exspectavi...* (Ps. 39, 2), tellement expressif, a été remplacé par une formule affaiblie : *Speravi, speravi...*

Dans un but de clarté plus grande, certains mots supplémentaires, qui n'ont pas de correspondant dans le texte hébreu, ont été parfois ajoutés. Au Ps. 36, 34 *excidium impiorum lætus videbis*, au Ps. 50, 16 *libera me a pœna sanguinis*, au Ps. 53,

9, *...inimicos meos confusos vidit oculus meus.* Les mots *lætus*, *a pœna*, *confusos*, sont des additions des traducteurs. Au moins dans les deux premiers cas, on peut se demander si la glose était bien nécessaire.

On aurait pourtant mauvaise grâce à s'attarder sur ces déficiences, que des retouches suffiront à faire disparaître. Dans de nombreux cas, les Pères de l'Institut biblique ont eu la main si heureuse, et leur travail rendra un tel service à la piété et à la science, qu'on serait mesquin et injuste en donnant trop de relief à de tels griefs. La nouvelle version n'a d'ailleurs pas un caractère absolument définitif, elle ne dit pas le dernier mot de la science des Psaumes ; elle sera donc légitimement discutée et comparée aux textes originaux. Elle présente pourtant des garanties de sécurité ; les progrès de la critique révéleront en elle certaines déficiences, mais feront apprécier aussi ce qu'elle suppose déjà de science et de conscience.

*
* *

La nouvelle version couronne tant de vœux[1] qu'on peut augurer de sa large et rapide diffusion. Cependant, le principe même de la réforme du Psautier ne rallie pas tous les suffrages. Ceux qui restent sur la réserve invoquent — et cela les honore — un argument de tradition. Les formules qu'abandonne la nouvelle version sont celles qu'avaient commentées les Pères latins du Moyen Age ; si imparfaites, voire si obscures, qu'elles soient parfois, ce sont également celles où, durant si longtemps, tant de prêtres et de moines, après les avoir récitées à l'office divin, ont puisé l'aliment de leurs méditations. Évocatrices d'un passé de prière, chargées de résonances mystiques, ne contenaient-elles pas la promesse de susciter en nous de semblables élans ? N'y a-t-il pas quelque témérité à faire fi d'un texte qui a fait ses preuves et que la pratique des Saints recommandait à l'âme comme une nourriture solide et savoureuse ?

L'objection est considérable. C'est justement parce que l'ancienne version a pour l'Église tant de prix qu'il est si dési-

1. Voir notamment l'excellent article du Chanoine J. Coppens, *Pour une nouvelle version latine du Psautier*, dans *Ephemerides theologicæ Lovanienses*, t. XV (1938), pp. 5-33.

rable que la version nouvelle ne rompe pas brutalement avec elle et n'en soit même qu'une reprise amendée. C'est pour la même raison que, même avec ses déficiences, l'ancienne version méritera toujours le respect qui s'attache à tout ce qui a servi à conduire les hommes à Dieu : aussi a-t-elle été longtemps et demeure-t-elle sanctionnée par l'autorité de l'Église. L'amour de la tradition ne doit pourtant jamais dégénérer en concession à la routine. La vie de l'Église a toujours concilié le culte du passé et l'adaptation au présent. Dès lors, mettre à profit, en vue d'amender la Vulgate, les progrès qu'a réalisés à notre époque la critique textuelle, c'est obéir à la loi même de vie de l'Église, dont la volonté fut d'être toujours fidèle à elle-même, et cependant toujours jeune. Ce n'est donc pas abandonner un authentique moyen d'union à Dieu, c'est le rendre plus sûr encore. Ce n'est abandonner la tradition qu'afin de la mieux retrouver et d'être plus fidèle aux principes que saint Paul inculquait à l'Église aux premiers temps de cette tradition. L'Apôtre protestait contre ceux qui altèrent la parole de Dieu[1], et il invitait Timothée à garder sans corruption le dépôt de l'Évangile[2]. Or, c'est à rendre à la parole de Dieu sa splendeur primitive, c'est à la purifier de toute altération, à la vider de toute corruption, qu'ont tendu les auteurs de la nouvelle version.

C'est à la condition d'être « théopneustos », d'être traversée du souffle de l'Esprit-Saint, écrit encore saint Paul à Timothée, que l'Écriture répond à tous les besoins de l'évangélisation, qu'elle rend l'homme de Dieu accompli, apte à toute bonne œuvre[3] ». Or, tout essai de retour aux textes originaux ne vise-t-il pas à retrouver la plénitude du souffle de l'Esprit-Saint ?

Saint Paul a consacré une longue partie du chapitre XIV de la première Épître aux Corinthiens à affirmer et à prouver la supériorité de la prière intelligible sur celle qui ne l'est pas. Il estime la première plus digne de l'Église, car, explique-t-il, une assemblée chrétienne où l'on n'entendrait que des prières inintelligibles laisserait une impression de délire (v. 23). Il la juge plus digne aussi de celui qui la profère, car il revendique

1. *II Cor.*, II, 17, et IV, 2.
2. *I Tim.*, VI, 20.
3. *II Tim.* III, 16-17.

pour l'intelligence le droit de tirer du fruit de la prière (v. 14). Il la croit plus profitable à celui qui la formule, car les gens qui expriment des prières inintelligibles, lui semblent être des personnes « qui perdent leurs paroles en l'air » (v. 9). Il l'affirme surtout seule utile pour ceux qui l'écoutent : elle seule amènera les infidèles à regretter leurs fautes et à adorer le vrai Dieu (vv. 24-25). Aussi préfère-t-il dire cinq mots qui aient un sens, qui soient capables d'édifier l'Église, que dix mille paroles qui demeurent inintelligibles. Et saint Jean Chrysostome, commentant ce verset, ajoute que les dix mille mots inintelligibles ne sont que de l'ostentation et n'obtiennent aucun résultat, tandis que les cinq mots bien compris ont des effets extrêmement utiles[1].

Certes, l'ancienne version des Psaumes n'est pas, en regard de la nouvelle, dans les rapports de l'incompréhensible glossolalie à la claire prophétie. Si elle avait été entièrement inintelligible, elle n'aurait pu entretenir pendant si longtemps la piété de tant d'âmes. Elle reste cependant moins intelligible que la nouvelle version ; elle réalise donc moins pleinement aussi les conditions auxquelles, selon saint Paul, la prière obtient tous ses fruits. Ne sera-ce pas, dès lors, être vraiment fidèle à cette tradition, dans laquelle la pensée de saint Paul a toujours occupé une si grande place, aux Pères, dont saint Jean Chrysostome est l'un des représentants les plus éminents, que d'opter pour une version dont la clarté facilitera singulièrement la prière ?

Mais ne risque-t-on pas de laisser tomber dans l'oubli les commentaires des Pères sur les psaumes ? Les Pères grecs ont utilisé la version des Septante, dont le Psautier de la Vulgate est la traduction, et les Pères latins postérieurs à saint Jérôme et à saint Augustin ont interprété la Vulgate. Une version nouvelle et légèrement différente ne va-t-elle pas rendre la lecture des Pères malaisée, et, dès lors, décourager ceux qui voulaient les fréquenter ? L'Écriture, en fonction de laquelle les Pères ont écrit, ne va-t-on pas la lire un peu à la manière des protestants, sans tenir compte de la tradition qui l'éclaire et qui nous aide à pénétrer le sens des livres ins-

---

1. *In I Cor.*, hom. xxxv, 4 ; P. G. lxi, 301. *Τὸ μὲν γὰρ ἐπίδειξιν ἔχει μόνον, τὸ δὲ πολλὴν τὴν ὠφέλειαν.*

pirés ? Le désir de permettre une lecture plus intelligente de la Sainte Écriture n'aboutira-t-il pas à rendre cette lecture moins profitable ?

Si un jour, dans une édition de caractère définitif, la nouvelle version se rapproche davantage encore de la Vulgate, cette objection perdra toute sa valeur. Croire cependant que, telle qu'elle est, la nouvelle version va nuire à la lecture des Pères, serait dès maintenant une erreur. Grâce en effet au texte plus sûr qu'elle offre, la nouvelle version rendra l'éminent service d'aider à discerner, dans les œuvres des Pères, ce qui a valeur uniquement spirituelle de ce qui a, en outre, valeur exégétique. Les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin, par exemple, étant basées sur un texte latin fréquemment déficient, ne peuvent, en maint endroit, être considérées comme un commentaire de la Sainte Écriture ; elles ont simplement la valeur d'un enseignement spirituel, souvent d'ailleurs de très haute portée. Il en est de même des sermons de saint Bernard sur le *Cantique* : ils nous livrent des leçons très élevées, mais qui, en de nombreux passages, ne sont pas le commentaire du texte scripturaire, dont leur auteur ignore la teneur véritable. Il est donc préférable de ne pas considérer ces interprétations patristiques comme des commentaires authentiques, et de ne pas les rapprocher des textes scripturaires sur lesquels elles prétendent s'appuyer. L'encyclique *Divino afflante Spiritu* nous le suggère clairement : « De même que l'exégète est tenu de rechercher et d'expliquer la signification propre ou littérale des mots voulus et exprimés par l'auteur sacré, ainsi doit-il apporter le même souci dans la recherche du sens spirituel, pourvu qu'il résulte que Dieu ait réellement voulu l'y mettre... En effet, la parole de Dieu est vivante, efficace, plus acérée qu'aucune épée à deux tranchants, si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles ; elle démêle les sentiments et les pensées du cœur (*Hebr.*, IV, 12), elle n'a pas besoin d'artifices et d'accommodements humains pour émouvoir les cœurs et remuer les âmes ; par elles-mêmes les Pages Sacrées, inspirées par Dieu, sont riches de sens propre ; douées d'une force toute divine, elles valent par elles-mêmes ; parées d'une splendeur d'en haut, elles brillent et resplendissent par elles-mêmes, si l'interprète sait mettre en lumière, par une explication exacte et fidèle, tous les trésors de sagesse et de prudence

qui y sont cachés ». Ainsi, en donnant un meilleur relief au véritable sens des Psaumes, la nouvelle version rendra possible une lecture plus intelligente et plus profitable des commentaires que les Pères en ont laissés.

*
* *

La nouvelle version répond à un vœu du clergé. Il est permis d'en formuler un autre, et de souhaiter qu'elle ne soit que le prélude d'un travail semblable entrepris pour toute la Bible. Est-il normal que la version latine officiellement utilisée dans l'enseignement ordinaire de l'Église soit moins fidèle aux textes originaux, et, dès lors, moins exacte, que ne le sont la plupart de nos traductions en langue vulgaire ? Impressionnés surtout par les défauts de la Vulgate dans le Psautier liturgique, les prêtres, en général, ont moins remarqué ses erreurs dans les autres livres de l'Écriture. Les déficiences de la Vulgate y sont cependant assez nettes, même dans le Nouveau Testament, où la fidélité au texte original aurait pu être aisément atteinte.

Quatre textes bien connus de la première Épître aux Corinthiens peuvent servir ici d'exemples : chap. IV, v. 22 : *Omnibus omnia factus sum, ut omnes facerem salvos.* Le texte grec demanderait une traduction plus nuancée : *ut saltem aliquos (πάντως τινὰς) facerem salvos.* L'original exprime donc une pensée plus délicate. Saint Paul a le désir de sauver le plus grand nombre possible d'âmes (v. 19, *τοὺς πλείονας*), mais il n'ose attribuer à son apostolat un résultat aussi universellement bienfaisant. Après s'être dépensé pour tant d'âmes, il a seulement conscience d'en avoir sauvé quelques-unes ; l'expérience d'une réussite aussi limitée ne l'a pourtant jamais arrêté dans ses efforts apostoliques. La perspective de sauver, ne fût-ce que quelques âmes, lui a déjà semblé si attrayante que, pour y arriver, il n'a pas refusé de s'adapter aux tempéraments les plus divers.

Chap. X, v. 13 : *Tentatio vos non apprehendat nisi humana.* Le texte grec réclamerait : *Tentatio vos non apprehendit (εἴληφεν) nisi humana.* La Vulgate formule un souhait, dont la réalisation reste incertaine. Le texte inspiré, au contraire, comporte une affirmation absolue : Dieu, envers nous, a cette merveilleuse miséricorde de toujours proportionner l'épreuve à nos forces et de la rendre « humaine », c'est-à-dire, ainsi que

l'explique saint Jean Chrysostome, *μικρός, βραχύς, σύμμετρος*[1] : petite, momentanée, mesurée à notre vertu ; être supérieur à l'épreuve est donc toujours possible.

Chap. XIII, v. 7. *Charitas omnia suffert, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet.* Le premier de ces verbes *suffert* cherche à rendre le mot grec *στέγει* : cette traduction s'est sans doute introduite sous l'influence de *I Cor.*, IX, 12, où *στέγομεν* signifie certainement *sustinemus*. Mais cette signification n'est pas ici vraisemblable, car il y aurait pléonasme avec *sustinet*. Il est plus probable que *στέγει* a ici son sens premier de *operit, tegit (ἡ στέγη : tectum). Charitas omnia tegit, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet ;* la description de la charité est ainsi plus complète : la charité couvre toutes les déficiences du prochain, excusant celles qu'on lui révèle, se taisant sur celles qu'elle connaît, et les oubliant. La charité croit tout le bien qu'on lui dit du prochain, si élogieux qu'il soit. Elle nourrit à son égard les plus optimistes prévisions, et elle supporte de sa part les pires procédés.

Chap. XV, v. 51 : *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Cette traduction correspond à un texte grec trop peu attesté pour pouvoir être retenu. La leçon que lui préfèrent les critiques, et qui est fort bien appuyée, est : *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. Non omnes moriemur, sed omnes immutabimur.* Tous, nous serons soumis à un changement, mais il en est (les contemporains de la parousie) qui seront soumis à ce changement sans passer par la mort. On voit quelle est ici l'erreur de la Vulgate : elle consiste à nier le changement universel que le texte original affirme.

Dans les autres livres, soit du Nouveau, soit de l'Ancien Testament, on pourrait relever des erreurs semblables. Elles prouveraient la haute opportunité d'une amélioration de la Vulgate dans un sens de plus exacte fidélité aux textes originaux. Pour le Psautier, l'œuvre était particulièrement malaisée. Elle a néanmoins été heureusement réussie. Puisque le plus difficile a pu être réalisé, le moins malaisé peut certainement être entrepris. Une nouvelle version latine de toute la Sainte Écriture, qui se bornerait à amender la Vulgate dans la mesure

1. *In I Cor.*, hom. XXIV, § 1 ; P. G. LXI, 198.

strictement nécessaire, garderait contact, à travers une Vulgate corrigée, avec la tradition patristique. Ses auteurs donneraient ainsi à l'Église une version latine plus digne d'elle, en même temps qu'ils offriraient aux prêtres et aux fidèles un texte plus correct et plus sûr dans lequel ils retrouveraient, avec une clarté et une fidélité plus grandes, la parole de Dieu même.

Dom Louis Leloir,
moine bénédictin de Clervaux.

Le chapitre VII de l'Épître aux Hébreux ou LE SACERDOCE SELON L'ORDRE DE MELCHISÉDECH

Être Fils, et être Sauveur, c'est être Prêtre. Tel est l'enseignement des premiers chapitres de l'épître aux Hébreux[1] qui, au chapitre v, introduit explicitement pour la première fois la mention de Melchisédech (v. 6, 10) en vue de mieux caractériser le sacerdoce du Fils de Dieu. L'épître veut, en ce passage, établir la vocation sacerdotale du Christ. Elle le fait par un appel à deux textes de psaumes : « Tu es mon Fils, aujourd'hui je t'ai engendré » (*Ps.* II, 7) : thème filial. « Tu es prêtre à tout jamais selon l'ordre de Melchisédech » (*Ps.* CX, Vulgate CIX, 4) : thème de Melchisédech. Ces deux idées sont, en ce début, plutôt juxtaposées qu'harmonisées. Le premier texte (vocation de Fils, v, 5), qui est présenté comme le plus important, résume tous les développements antérieurs sur le Fils (I) qui, en tant que Sauveur (II), est notre grand Pontife (II, 17 ; III, 6 ; IV, 14-16) ; il se prolonge par un regard ému sur l'agonie, la passion et la glorification de ce Fils Sauveur (v, 7-9). Le second texte a un aspect complémentaire (« quemadmodum et in alio loco dicit », v, 6) : et ce thème de Melchisédech simplement annoncé (v. 6) est mis en relation avec le sacerdoce céleste du Christ (v. 10) par une pure affirmation, sans justification ni explication. Ces développements, nous ne les trouverons qu'au chapitre VII, après la grande parenthèse parénétique de v, 11 - VI, 20. Cette section intercalée, selon un procédé cher à l'épître, en plein cœur d'un exposé dogmatique des plus solennels, est bien délimitée par une double mention de Melchisédech qui l'encadre (v, 10 ; VI, 20). Dans ces deux cas, c'est bien-la situation glorieuse de Jésus au ciel qui est citée

1. Nous le justifierons dans une publication ultérieure.

pour justifier sa désignation (« appellatus », v, 10 ; « factus », vi, 20) comme pontife selon l'ordre de Melchisédech : grand-prêtre à tout jamais (vi, 20 ; cf. v, 6).

A première vue, et avant d'avoir abordé le chapitre vii, on serait tenté de dire que l'épître rattache au caractère filial du sacerdoce du Christ toute la courbe de la destinée sacerdotale de Jésus : son incarnation, sa passion rédemptrice, sa glorification, l'exercice céleste de son rôle de Sauveur, tandis que dans le sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech elle verrait surtout la phase céleste de sa mission (déjà annoncée plus haut, iv, 14-16, en fonction du sacerdoce filial). Mais l'étude du chapitre vii, sans détruire cette impression, y apportera quelques correctifs et nuancera nos conclusions. Car elle nous montrera que ces deux aspects complémentaires, sacerdoce filial et sacerdoce selon Melchisédech, doivent être envisagés simultanément pour prendre l'un et l'autre tout leur sens.

* * *

Le chapitre vii est consacré en son entier au thème de Melchisédech et il épuisera tout ce que la perspective de l'épître en veut tirer. Car le nom de ce Roi-Prêtre ne reparaîtra plus ensuite ; les développements ultérieurs se référeront de préférence à d'autres personnages (Abel, Moïse) ou à un autre sacerdoce (celui des prêtres juifs, ou celui de leur pontife : le sacerdoce lévitique).

Ce chapitre est très bien construit, un peu artificiellement peut-être ; la trame s'en laisse assez facilement reconnaître. On discerne deux parties bien distinctes, que nous intitulerons respectivement : *Melchisédech assimilé au Fils de Dieu* (v. 1-10) et *Le Fils établi dans son état de perfection selon la similitude de Melchisédech* (v. 11-28). Dans l'une, il s'agit de *la grandeur de Melchisédech*, qui provient de ce qu'il est, dans les desseins de la Providence, une préfiguration du Fils de Dieu ; dans l'autre, c'est *la grandeur du Fils* que nous contemplons, mais avec une constante référence à celui qui, des siècles à l'avance, fit pressentir les magnificences du sacerdoce filial. Admirable diptyque qui, tout comme le Canon de la Messe, mentionne Melchisédech si près du Christ Souverain-Prêtre ! Mais il faut

s'en tenir scrupuleusement à la ligne si pure de l'épître pour ne pas l'infléchir dans le sens de ses désirs ou de ses préférences.

*
* *

I. — GRANDEUR DE MELCHISÉDECH (v. 1-10)

A. *Melchisédech est, en vertu de son assimilation au Fils de Dieu, titulaire d'un sacerdoce perpétuel* (v. 1-3).

Si l'on dégage de tous ses développements accessoires cette longue phrase par laquelle s'ouvre le chapitre VII, on en arrive à cet énoncé assez simple : « Hic enim Melchisedech, rex Salem, sacerdos Dei summi... assimilatus autem Filio Dei, manet sacerdos in perpetuum. » L'affirmation essentielle est donc *la perpétuité du sacerdoce de Melchisédech provenant de son assimilation au Fils de Dieu.* C'est ce qu'expliquent les propositions relatives et les appositions que nous avons temporairement négligées.

En quoi consiste donc cette *assimilation de Melchisédech au Fils de Dieu ?* Elle se fait sur le plan sacerdotal, le seul qui soit ici directement en cause, et concerne trois points : le caractère royal, l'indépendance généalogique et l'indépendance à l'égard de la durée.

Son sacerdoce est un *sacerdoce royal.* Melchisédech est un roi-prêtre (« rex Salem, sacerdos Dei summi »), établi d'avance sur le modèle du Fils de Dieu, ce prêtre qui est le véritable roi juste (« rex justitiæ »), le vrai roi pacifique (« rex pacis »). L'épître n'insiste pas sur le thème de la royauté du Christ (déjà esquissé en I, 8, 9, 13 ; II, 8 ; repris en X, 13). Mais l'explication philologique du nom de Melchisédech (roi juste) et de celui de son royaume (roi pacifique) n'a d'intérêt qu'en fonction du Christ (« assimilatus Filio Dei »), titulaire lui aussi, lui surtout, du sacerdoce royal.

Le sacerdoce de Melchisédech est *indépendant de toute justification généalogique* (« sacerdos Dei summi ... sine patre, sine matre, sine genealogia »). La Bible ne mentionne pas les parents de Melchisédech (« sine patre, sine matre ») pour le mieux configurer au Fils de Dieu qui, en tant que tel, c'est-à-dire selon la nature divine, n'a pas de parents humains. Il est vraiment Fils, mais Fils de Dieu. La Bible ne parle pas davan-

tage de la généalogie de Melchisédech (« sine genealogia ») pour l'assimiler plus pleinement au Fils de Dieu, dont les droits au sacerdoce proviennent non d'une ascendance lévitique, mais d'une ascendance divine. S'il est prêtre, c'est parce qu'il est Fils non pas de Lévi, mais de Dieu (v, 5). On précisera plus loin (v. 13-14) que, selon sa nature humaine, le Christ a bien une généalogie, mais celle-ci n'est pas une filiation dans la tribu de Lévi, mais dans la tribu non sacerdotale de Juda. Il ne s'agit donc, ni pour le Christ, ni pour Melchisédech, du sacerdoce juif, mais d'un sacerdoce d'un autre ordre.

Le sacerdoce de Melchisédech est *indépendant de la durée* (« neque initium dierum neque finem vitæ habens »). Si la Bible tait le début et la fin de la vie de Melchisédech, c'est afin d'en faire l'annonce plus expressive du Fils de Dieu qui, comme tel, c'est-à-dire selon la nature divine, n'a ni commencement, ni fin (I, 10-12) et dont le sacerdoce, comme nous allons le dire, doit durer perpétuellement.

C'est, en effet, cette *perpétuité du sacerdoce* que la première phrase du chapitre III entend surtout nous inculquer (« manet sacerdos in perpetuum »). Quand l'épître l'attribue à Melchisédech, elle la rattache non pas au silence de la Bible sur ses origines (« neque initium dierum habens »), mais au silence gardé sur la fin de sa vie (« neque finem vitæ habens »). Il s'agit, en effet, d'une permanence dans le sacerdoce (« manet sacerdos »). Puisque la Bible n'assigne aucun terme à son activité sacerdotale, c'est que celle-ci est envisagée par la Bible comme d'une durée indéfinie. Et en réalité, l'activité sacerdotale extra-lévitique de Melchisédech se prolonge perpétuellement par celle du Christ dont il est l'annonciateur et le type (cf. *infra*, v. 11, 15-16, 23-28). Il faut noter que pour le Christ cette permanence dans le sacerdoce n'a pas tellement pour fondement l'éternité de la nature divine (I, 11-12) que la permanence en vie du ressuscité (IV, 14 ; v, 9-10 ; VI, 20 ; VII, 16, 23-28).

Les idées que suggère cette première phrase y sont à peine ébauchées. Certaines seront laissées dans cet état d'inachèvement (tel le thème du roi-prêtre, roi juste et pacifique). La plupart seront reprises dans le second volet du diptyque, celui qui est consacré à la grandeur du Fils de Dieu (v. 11-28). D'autres, dont nous avons temporairement fait abstraction,

vont recevoir leur développement dans les versets qui suivent immédiatement (v. 4-10).

Nous proposons ce schéma, qui a l'avantage de bien indiquer les rapports mutuels des divers membres de phrase :

v. 1-2a	v. 2b-3 in.	v. 3 fe-4 ss.
Hic enim Melchisedech	primum quidem qui interpretatur rex justitiæ,	
rex Salem,	deinde autem rex Salem, quod est rex pacis,	
sacerdos Dei summi,	sine patre, sine matre, sine genealogia, neque initium dierum neque finem vitæ habens,	*manet sacerdos in perpetuum*
qui obviavit Abrahæ regresso a cæde regum et benedixit ei,		v. 6b : et hunc qui habebat promissiones benedixit.
cui et decimas omnium divisit Abraham		v. 4-6a : Intuemini autem quantus sit hic cui et decimas dedit de præcipuis Abraham patriarcha.

assimilatus autem Filio Dei

L'expression « assimilatus autem Filio Dei » commande le contenu des trois colonnes, car la supériorité de Melchisédech sur Abraham et sur tout le Judaïsme ne s'explique, elle aussi, qu'en fonction de son assimilation au Fils de Dieu. Selon un procédé familier au rédacteur de l'épître, l'annonce du sujet

(1b et 2a) et son développement se présentent dans un ordre inversé (6b correspond à 1b, mais c'est 4-6a qui correspond à 2a).

B. *Melchisédech est, en vertu de son assimilation au Fils de Dieu, titulaire d'un sacerdoce qui lui confère une éclatante supériorité sur tout l'ordre juif et messianique* (v. 4-10).

Trois considérations (fondées sur le récit de Gen. xiv) vont souligner cette grandeur exceptionnelle de Melchisédech.

Le peuple juif, en la personne d'*Abraham le patriarche*, paie la *dîme* à Melchisédech dont l'activité sacerdotale, à l'encontre de celle des disciples de Lévi, n'est pas limitée à un seul peuple (v. 4-6a).

Le *messianisme juif*, en la personne d'*Abraham le détenteur des promesses*, reçoit la *bénédiction* sacerdotale de Melchisédech, et proclame ainsi la prééminence de son sacerdoce (v. 6b-7).

Le *sacerdoce juif*, en la personne de *Lévi le prêtre*, paie la *dîme* au sacerdoce de Melchisédech. En dépit des siècles qui séparent Lévi de Melchisédech, ils jouissent l'un et l'autre d'une certaine contemporanéité. En effet, en vertu de la *perpétuité* de son sacerdoce, Melchisédech vit encore au temps de Lévi, de même qu'en vertu de ses origines, Lévi vivait et agissait déjà au temps de Melchisédech dans la personne de son ancêtre Abraham (v. 8-10).

En tout cela, Melchisédech préfigure le Christ-Prêtre, dont va nous parler la seconde partie, la plus importante, de notre chapitre vii.

*
* *

II. — GRANDEUR DU FILS (v. 11-28)

Le Fils de Dieu (v. 3) sera appelé désormais dans ce chapitre, en conclusion du bel exposé que nous abordons, le Fils parfait (v. 28). Cette période se divise en deux fragments que l'on peut, pour des raisons de brièveté, intituler comme suit : un sacerdoce selon Melchisédech (v. 11-19), un sacerdoce selon le serment (v. 20-28). Chacune de ses sections se répartit en trois développements parallèles, comme le montre le tableau ci-joint :

Un sacerdoce selon Melchisédech (11-19)	*Un sacerdoce selon le serment* (20-28)
1. *Un sacerdoce nouveau*, selon l'ordre de Melchisédech : le changement d'ordre est prouvé par le changement de tribu (v. 11-14).	1. Un sacerdoce garanti par serment est le gage d'*une alliance meilleure* (v. 20-22).
2. Un sacerdoce selon la similitude de Melchisédech est un *sacerdoce perpétuel*, fondé sur une perpétuité de vie (v. 15-17).	2. Le serment garantit que ce *sacerdoce* est *perpétuel :* aussi Jésus peut-il exercer constamment comme prêtre son ministère d'intercesseur et de Sauveur (v. 23-25).
3 Le changement de sacerdoce signifie un *changement d'économie :* c'est le passage de la Loi à l'Espérance (v. 18-19).	3. Celui qui est constitué prêtre en vertu du serment, c'est le Fils établi dans son *état de définitive consommation* (v. 26-28).

L'explication de ces divers passages justifiera cette répartition des idées et leur mutuelle correspondance.

A. *Un sacerdoce selon Melchisédech* (v. 11-19).

Nous avons signalé trois développements : les deux premiers consacrés au nouveau prêtre, et le troisième, qui est une conclusion des deux précédents, chargé d'exprimer la fin de l'ancienne Loi. Des pierres d'attente de ce troisième développement avaient déjà été placées dans le premier (v. 11[b]-12) et dans le deuxième (v. 16[a]), pour amorcer la solennelle affirmation des versets 18-19. Les deux petits exposés sur le nouveau prêtre se reconnaissent à la similitude des versets 11 et 15 :

v. 11 : Secundum *ordinem* Melchisedech	v. 15 : Si secundum *similitudinem* Melchisedech
alium surgere sacerdotem et non secundum Aaron.	exsurgat alius sacerdos qui non secundum legem mandati carnalis factus est.

Le premier exposé (v. 11-14) insiste sur l'*ordre* de Melchisédech, en tant qu'il signifie indépendance à l'égard de toute filiation généalogique lévitique : c'est un sacerdoce tout à fait nouveau (idée qui correspond surtout au « sine genealogia » du v. 3).

Le second (v. 15-17) parle de la *similitude* (cf. II, 17 ; IV, 16) avec Melchisédech, consistant en ce que son sacerdoce est indépendant de toute limitation de durée : c'est un sacerdoce perpétuel (idée qui rappelle le « neque finem vitæ habens » du v. 3). En effet, ce sacerdoce n'est pas fondé, comme celui des Juifs, sur la Loi mosaïque, institution « charnelle » et caduque, mais sur une perpétuité de vie : perpétuité figurative de Melchisédech, type de la permanence en vie du ressuscité.

Le v. 17, qui cite à nouveau le Ps. CX, v. 4, vient conclure heureusement ces brefs aperçus : les mots « quoniam tu es sacerdos » renvoient à l'un et à l'autre ; « in æternum » résume le second ; « secundum ordinem Melchisedech » concerne le premier.

Nous voudrions examiner de plus près ce qui, dans ces divers passages, concerne la Loi mosaïque. Le v. 11 fixe bien la perspective, en montrant que le sacerdoce lévitique est une institution caractéristique de la Loi mosaïque ; à tel point, explique le v. 12, qu'on ne saurait concevoir la disparition de ce sacerdoce sans celle de la Loi qui l'a instauré. Ce sont donc des institutions nouvelles qui s'avèrent nécessaires. Le v. 16 le dit en un saisissant contraste. Il oppose le sacerdoce « secundum legem mandati carnalis » à celui qui est « secundum virtutem vitæ insolubilis ». L'institution charnelle, le « mandatum carnale », ce n'est pas la transmission du sacerdoce par voie d'hérédité naturelle, mais bien le « præcedens mandatum » dont parle le v. 18, la Loi que mentionne le v. 19. Nous ne sommes pas surpris de l'entendre appeler « charnelle », par opposition à la spiritualité de l'économie nouvelle (cf. IX, 10, 13-14). A la loi de l'institution charnelle (le mosaïsme) s'oppose la puissance de la vie : d'une vie impérissable, celle du ressuscité, qui lui permet d'inaugurer l'exercice d'un sacerdoce céleste, assuré de la pérennité (cf. IV, 14-16 ; V, 9-10 ; VII, 24-28).

Nous pouvons aborder maintenant le passage qui traite explicitement de la fin de la Loi mosaïque (v. 18-19). La Loi

est rejetée (« reprobatio quidem fit præcedentis mandati ») à cause de sa défectuosité (« propter infirmitatem ») et de son insuffisance (« propter inutilitatem ») : l'une et l'autre envisagées sous l'angle sacerdotal, qui est celui de toute l'épître.

La Loi est *défectueuse*, puisqu'elle est impuissante à triompher du péché : c'est pourquoi elle ne peut instituer que des prêtres pécheurs (« infirmitatem habentes », v. 28 ; cf. v, 2).

La Loi est *insuffisante :* elle n'est, en effet, qu'une institution précaire. Son rôle n'est pas d'établir les réalités définitives (« nihil enim ad perfectum adduxit lex ») : ce n'est pas elle qui pourrait fournir le prêtre parfait, le « Filium in æternum perfectum » (v. 28). Elle se contente de préparer l'avenir : elle est « introductio vero melioris spei per quam proximamus ad Deum ». A la Loi (Ancienne Alliance) est substituée une économie « meilleure ». Elle est appelée ici une « meilleure espérance », et plus loin une « meilleure Alliance » (v. 22) ; plus loin encore, on nous parle des « meilleures promesses », qui garantissent une « meilleure Alliance », caractérisée par un « meilleur ministère » sacerdotal (VIII, 6). Le terme d'espérance est ici très significatif. L'épître l'a déjà employé plus d'une fois, en rattachant cette attente fervente de l'âme à la Promesse et au Serment divins (IV, 14-16 ; VI, 20). Son opposition à la Loi montre bien qu'il ne s'agit plus tant de préceptes à observer que de contacts vitaux à établir avec le seul Sauveur, le seul vrai prêtre promis et donné. Cette espérance nous fait nous approcher de Dieu par le Christ (v. 25). N'est-ce pas elle qui transporte nos âmes dans le sanctuaire céleste (VI, 18-20), où elles entrent en contact avec le prêtre Jésus qui prie sans cesse pour nous (VII, 25) ? Nous voyons en quoi cette espérance est « meilleure » que la Loi : au lieu d'être une observance, elle est un salut.

B. *Un sacerdoce selon le serment* (v. 20-28).

L'idée de serment domine tout ce passage et l'encadre par des formules faisant inclusion (v. 20 et v. 28). Elle n'est pas nouvelle : elle a été préparée au cours de la disgression morale qui précède (VI, 13-20). Mais là il s'agissait des promesses faites par Dieu à Abraham (cf. aussi VII, 6-7) et garanties par serment antérieurement à la Loi mosaïque. Ici, l'épître se réfère au temps du psalmiste et à l'oracle divin qui nous promet,

sous la garantie du serment, la venue du Prêtre Éternel. Une fois de plus, le v. 4 du Ps. cx est cité ; mais, chose inusitée, les mots « juravit Dominus et non pœnitebit eum » sont rapportés, tandis que l'expression « secundum ordinem Melchisedech » est omise : preuve que la perspective change. Ce qui importe présentement, ce n'est plus le rattachement à Melchisédech, mais bien la garantie, par le serment divin, du sacerdoce et de sa pérennité. Les mots « in æternum » seront donc bien en situation, et ils figurent ici comme plus haut (v, 6 ; vi, 20 ; mais non pas v, 10).

En regardant de plus près la citation scripturaire et sa convenance aux trois développements signalés, on constate que la formule « juravit Dominus et non pœnitebit eum » concerne surtout le premier, et l'expression « tu es sacerdos in æternum » surtout le deuxième et le troisième.

Un sacerdoce garanti par le serment divin est le gage d'une alliance meilleure (v. 20-22). Ce passage s'agrafe, par similitude verbale, sur le précédent (« meilleure alliance » du v. 22 correspond à « meilleure espérance » du v. 19). Mais les idées sont parallèles à celles des v. 11-14, comme l'exprimait plus haut notre plan d'ensemble. Dans les deux cas, on souligne le changement, le progrès : *un sacerdoce nouveau* (et donc meilleur, car Dieu ne modifie ses institutions que pour les perfectionner) postule, nous disait-on (v. 12), une autre économie que la Loi. Et ici : *un sacerdoce garanti par serment*, ce qui est une grande nouveauté (v. 20b-21), nous introduit dans une alliance meilleure dont Jésus est, en tant que prêtre (v. 20-21 : « alii sacerdotes... hic autem »), la réalisation essentielle et le metteur en œuvre : car son sacerdoce est le centre de cette économie nouvelle, et c'est l'exercice de son activité sacerdotale qui en assure les fructueux résultats.

Le serment garantit la perpétuité de ce sacerdoce (v. 23-25). Ce développement correspond à celui des versets 15-17. Le « secundum virtutem vitæ insolubilis » du v. 16 a la même portée que le « semper vivens » du v. 25. On ne saurait souligner plus fortement que notre présente section l'idée de perpétuité. En face des prêtres juifs qui se succèdent nombreux au cours des temps, voici le prêtre unique ! Sa *durée perpétuelle* de ressuscité (« eo quod maneat in æternum ») fonde le *sacerdoce éternel* (« sempiternum sacerdotium ») prédit par le

psalmiste (« tu es sacerdos in æternum »). Jésus, le titulaire de ce sacerdoce, est toujours vivant afin d'être le *perpétuel intercesseur* (« semper vivens ad interpellandum pro nobis »)[1]. Et c'est ainsi qu'il est *toujours Sauveur* (« unde et salvare in perpetuum potest »), appliquant par sa prière sacerdotale, proférée au plus haut des cieux, les fruits de son sacrifice aux hommes qu'il est venu sauver. Telle est bien l'idée dominante de l'épître : le sacerdoce céleste de Jésus s'exerçant pour le salut de l'humanité par la prière constante du ressuscité.

C'est bien, en effet, *le Fils consommé en gloire* qui *est le prêtre constitué par le serment* dans sa dignité sacerdotale (v. 26-28). Le parallélisme se fait ici très étroit, comme l'indique le tableau reproduit plus haut, avec le développement des versets 18 et 19. Les correspondances verbales sont nombreuses : « l'infirmité » de la Loi (sa défectuosité, v. 18) et celle des prêtres institués par elle (leur état de pécheurs, v. 28, cf. v, 2) ; l'incapacité de la Loi à réaliser quelque chose de parfait (v. 19) et le serment divin qui nous vaut le Fils parfait à tout jamais (v. 28). Le psaume disait (v. 17) : « Tu es sacerdos in æternum », et notre passage traduit : « Filium in æternum perfectum ». Le thème filial et sacerdotal se recouvrent ici comme en v, 5 : être prêtre, c'est être Fils ! Prêtre à tout jamais ! Fils à tout jamais, ou plutôt : Fils à tout jamais exalté, consommé en gloire, parvenu au terme !

Il est aisé de comprendre à quoi s'oppose cette « consommation » : elle est la contrepartie des abaissements du Christ venu sur terre pour y accomplir sa destinée de victime (x, 5-10), et passant par les affres de l'agonie et de la mort (v, 7-8). Il est ensuite couronné de gloire et d'honneur comme fruit de sa grande souffrance et de son sacrifice (II, 9-10) et il devient manifestement, par sa glorieuse entrée au ciel, le Grand-Prêtre des temps nouveaux, le Sauveur de ses frères, le Pontife miséricordieux (II, 17-18 ; IV, 14-16 ; v, 9-10).

Le v. 26 englobe toute la courbe de cette destinée. Il nous présente de ce Fils, qui est notre Grand-Prêtre, un portrait moral séduisant. Lorsqu'il vivait sur terre parmi les hommes,

1. Belle antithèse entre la prière douloureuse de l'agonie, par laquelle le Christ intercède pour lui (v, 7), et sa prière sereine de ressuscité, qui nous octroie des grâces de salut (VII, 25).

il fut une démonstration de la sainteté la plus élevée. Car il était pour nous (« nobis ») le modèle de ce que l'homme doit être à l'égard de Dieu (« sanctus »), du prochain (« innocens ») et de lui-même (« impollutus ») ; et cet aspect positif de sa sainteté s'achevait par l'éloignement de tout péché (« segregatus a peccatoribus » ; cf. IV, 15 : « absque peccato »). Mais désormais une phase plus éclatante de sa destinée a commencé. Il est devenu (« factus »), par sa glorieuse Ascension qui l'a introduit au plus haut des cieux (IV, 14 ; VI, 20), celui dont le resplendissement nous plonge dans l'émerveillement (« excelsior cælis ») : plus parfaitement Fils, plus parfaitement prêtre (v. 28).

Le v. 27 revient en arrière. A la fin du séjour sur terre et avant la glorification céleste, il faut placer l'acte sacrificiel qui est la clef de tout ce mystère victimal et sacerdotal. L'exposé se fait par manière d'antithèse. Les prêtres juifs offrent des victimes (« hostias »), notre pontife *s'offre lui-même* (« seipsum offerendo ») ; le sacerdoce juif doit présenter l'expiation pour lui-même avant de la présenter pour le peuple (cf. II, 3 ; IX, 7), mais cela est inconcevable pour celui qui est la sainteté même (v. 26) ; s'il expie, ce ne peut être que *pour le peuple* (« hoc fecit » ; cf. II, 17 ; X, 10). Les prêtres juifs doivent reprendre quotidiennement leurs immolations, tandis que le Fils, qui est notre pontife, achève tout *en une fois*, par un acte unique (« semel »). Ces idées à peine esquissées en ce passage, sont l'amorce de tous les développements ultérieurs sur le sacrifice du Christ, son efficacité supérieure à l'Expiation juive et son unicité (VIII-X).

Le v. 28 est un verset de conclusion, parallèle au v. 20 par sa mention du serment, faisant contraste avec le v. 19 (l'imperfection où aboutit la Loi, v. 19, et la perfection du Fils, v. 28), continuant les antithèses des versets 20-21, 23-24 et 27 entre les deux sacerdoces. L'expression est ici particulièrement heureuse. Tandis que la Loi organise un sacerdoce *purement humain* (« homines »), *multiplié* (« sacerdotes ») et *pécheur* (« infirmitatem habentes »), le serment divin, postérieur à la Loi, exprimé dans le Psaume, nous octroie comme prêtre le *Fils* (« Filium ») *éternel* (« in æternum »), *glorieux et saint* (« perfectum ») : l'opposition, terme pour terme, est nettement soulignée.

Ces versets 26-28 ,qui achèvent notre chapitre VII, servent aussi de conclusion à la grande section qui est inaugurée depuis IV, 14, et qui traite du sacerdoce filial du Christ selon l'ordre de Melchisédech. Prélude (IV, 14-16) et Conclusion (VII, 26-28) élaborent les mêmes idées : sainteté de notre Grand-Prêtre, qui est éloigné de tout péché (VII, 26ª et IV, 15) ; son exaltation au-dessus des cieux (VII, 26ᵇ et IV, 16) ; le plein exercice de son sacerdoce conséquence de sa perfection filiale (VII, 27-28 et IV, 14).

*
* *

Il est possible, désormais, d'expliquer *pourquoi l'épître évite,* dans le parallèle entre le Christ et Melchisédech, *de faire allusion au rite de pain et de vin* selon lequel l'un et l'autre offrirent à Dieu un sacrifice (Gen., XIV, 18-20 ; MATT., XXVI, 26-28 et parallèles). La similitude, si elle n'est pas absolue, tant le rite eucharistique l'emporte par la grandeur mystérieuse, est pourtant si frappante que la liturgie (1re antienne des vêpres du Saint Sacrement, et Canon de la Messe) et le Concile de Trente (sess. XXII, DENZ.-UMBERG, nº 938) la soulignent. Elle ne peut avoir échappé au regard perspicace d'un auteur si prompt à saisir les correspondances des deux Testaments.

Mais notre épître ne se place pas explicitement sur le plan eucharistique, malgré certaines allusions rapides (VI, 4) ou peut-être même plus appuyées (XIII, 10). Elle ne recherche pas directement comment se perpétue parmi nous, sous un rite sacramentel, un sacrifice qu'elle prend tant de soin à déclarer unique et définitif. Ce sacrifice, elle le voit dans la réalité sanglante qu'il revêtit au Calvaire (IX, 12, 14 ; X, 10, 29 ; XII, 2-4 ; XIII, 12), et elle le compare, comme il se doit, non au sacrifice de Melchisédech, mais aux sacrifices sanglants des Juifs : ceux qui accompagnèrent la conclusion de l'Alliance (IX, 18-23), ceux que célèbre indéfiniment la liturgie juive (IX, 6 ; X, 1), journellement (VII, 27 ; X, 11) ou à longueur d'année (X, 1) et spécialement les sacrifices du grand jour de l'Expiation (IX, 7, 25 ; X, 3 ; XIII, 11-13).

Melchisédech n'est pas pris comme point de comparaison du point de vue de son sacrifice, mais uniquement du point de vue de son sacerdoce, et aussi de l'excellence personnelle que lui confère son rôle de préfiguration du Fils de Dieu.

Le sacerdoce du Christ est, en vertu du serment divin et non d'une loi caduque et charnelle, un sacerdoce très différent du sacerdoce juif. C'est un sacerdoce fondé sur la dignité filiale parvenue à son plein épanouissement. C'est un sacerdoce de ressuscité, et il en découle ces deux particularités essentielles que ce sacerdoce s'exerce principalement au ciel (une fois achevée la liturgie sanglante du Calvaire), par une prière ininterrompue, et qu'il dure éternellement, car le ressuscité ne meurt plus.

Ce sacerdoce est « selon l'ordre de Melchisédech », puisqu'il ne se justifie par aucune attache généalogique lévitique, mais est comme lui tout à fait indépendant des conditions prévues par la Loi mosaïque.

Il l'est encore en ce sens que, comme Mechisédech, le Christ réunit en sa personne les deux dignités royale et sacerdotale.

De plus, Melchisédech fut providentiellement appelé à préfigurer par certains de ses actes, la suprématie du Fils de Dieu sur tout l'ordre juif et messianique ; et il fut présenté dans la Bible sous des traits qui conviennent, en un sens bien plus profond, au Fils de Dieu plus encore qu'à lui-même. C'est ainsi, par exemple, que la perpétuité figurative du sacerdoce de Melchisédech annonce celle, très réelle, du sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Sacerdoce filial, sacerdoce céleste, sacerdoce perpétuel ; — sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech, sacerdoce qui est le fruit du serment divin, sacerdoce de la nouvelle et meilleure Alliance, sacerdoce de la meilleure espérance ; — sacerdoce du Pontife très saint, sacerdoce sauveur, dont la plus belle expression est la prière du prêtre qui, jadis, s'immola comme victime : tel nous apparaît dans ce chapitre le sacerdoce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils parfait et le Grand-Prêtre des temps nouveaux.

Louis Soubigou.

L'IDÉE DE LA ROYAUTÉ DU CHRIST dans l'Œuvre de Saint Justin

Le problème de la royauté du Christ dans l'œuvre de saint Justin est celui de l'application au Christ des textes prophétiques où le Messie est annoncé comme roi. Ce n'est là qu'un aspect d'un problème plus vaste : celui de la valeur de l'argument tiré des prophéties pour amener juifs et païens à reconnaître que Jésus est le Christ. Analyser la doctrine de Justin sur la royauté du Christ ne permettra pas seulement de connaître sa pensée sur ce point et d'apprécier ses procédés d'argumentation ; ce sera pénétrer les idées et les méthodes des premiers apologistes chrétiens, dont Justin est un des représentants les plus caractéristiques.

Dans le *Dialogue avec Tryphon* comme dans les deux *Apologies*, Justin attribue une efficacité décisive à l'argument tiré des prophéties de l'Ancien Testament. C'est cet argument qui a déterminé l'adhésion de Justin à la foi chrétienne[1] ; c'est à lui aussi qu'il fait appel de préférence pour convertir ceux auxquels il s'adresse. Il s'en explique plusieurs fois. Les prophètes en effet, et eux seuls, ont prédit la vérité ; nous en voyons l'accomplissement ; cette constatation revêt aux yeux de Justin la valeur d'une évidence contraignante : « Les événements passés et présents forcent (ἐξαναγκάζει) à admettre ce qu'ont dit les prophètes[2] ». « Nous jugeons donc la vérité des prophéties d'après les faits qui les réalisent[3] ».

En face de cette attitude chrétienne, Tryphon représente dans le *Dialogue* la réaction juive. Il y a des prophéties, répond-il, que le Christ n'a pas réalisées. Dès le début du *Dialogue*, il pose cette objection[4], et c'est dans cette voie que s'engage et

1. *Dial.*, VII, 1-3.
2. *Ibid.*
3. *I Apol.*, XXX ; XXXIII, 2.
4. *Dial.*, VIII, 4.

se poursuit la controverse entre le juif et le chrétien. Aux yeux du juif, il existe un constraste évident entre le Messie glorieux si souvent annoncé comme un roi par les prophètes, et le Christ crucifié qu'adorent les chrétiens. Cette objection, plusieurs fois exprimée par Tryphon[1], traduit l'essentiel de ses griefs contre les chrétiens en matière doctrinale[2].

La question de la royauté du Christ se pose donc en ces termes : le Christ a-t-il réalisé les prophéties qui annonçaient un Messie-Roi ?

La réponse de Justin consistera à résoudre l'antinomie apparente entre le Messie-Roi annoncé par les prophètes et le Christ crucifié. Sa thèse sera celle-ci : le Christ est le seul roi en qui se soient accomplies et continuent de s'accomplir ces prophéties.

Les prophéties royales ne représentent qu'une fraction — importante il est vrai — des textes prophétiques de l'Ancien Testament. Les problèmes qu'elles soulèvent doivent être résolus à la lumière des mêmes principes qui commandent l'interprétation des prophéties en général. Celles-ci ne sont intelligibles que pour le chrétien. « Les Juifs ont tout compris à la manière charnelle[3] ». Seul le chrétien, par le don qu'il a reçu de l'Esprit-Saint, possède la droite intelligence des Écritures. « Le Verbe divin meut les prophètes[4] ». Il faut donc participer à sa grâce pour les entendre, et c'est là le privilège des chrétiens. Or le dogme fondamental des chrétiens en matière d'interprétation des Écritures est le dogme, si clairement exposé par saint Paul aux Romains, de la continuité entre l'Ancien Testament et l'alliance nouvelle fondée par le Christ[5] : le Christ est la réalisation parfaite de la loi ancienne, il en est l'achèvement ; il est lui-même la loi nouvelle[6], il est la nouvelle alliance grâce à laquelle, conformément aux prophéties, toutes les nations se sont rassemblées au service de Dieu. Cette réconcialition des nations (τὰ ἔθνη) entre elles et avec Dieu exprime

1. *Dial.*, XXXII, 1 ; X, 2 ; XLVI, 1.
2. Dans le domaine de la morale pratique, Tryphon reproche surtout aux chrétiens de ne pas observer la loi de Moïse.
3. *Dial.*, XIV, 2.
4. *I Apol.*, XXXVI, 1.
5. *Dial.*, XI, 1.
6. *Dial.*, XI, 3.

de la façon la plus générale le rôle du Messie tel qu'il a été annoncé par les prophètes et tel qu'il a été réalisé par le Christ : Justin revient souvent sur ce point[1].

Mais, demandent les Juifs, l'empire du Messie sur toutes les nations a-t-il été réalisé par le Christ crucifié ? Il l'a été, répond Justin. L'héritier des promesses faites à David commande aux nations[2]. Sous cet aspect est introduite pour la première fois dans le *Dialogue* l'idée de la royauté du Christ[3] : conformément à la prédiction du *Psaume* XXIII, le Christ est « le roi de gloire » (*βασιλεὺς τῆς δόξης*) qui a réuni toutes les nations dans le même culte du Père. « Les nations », ce sont « ceux des hommes qui par le Christ sont circoncis de l'erreur[4] », qui ne servent plus Dieu dans la circoncision et par l'observation matérielle de la loi mosaïque, mais lui offrent un culte spirituel et pur. L'expression « les nations » n'exprime donc pas seulement l'universalité du règne du Christ ; elle évoque en même temps et surtout le caractère spirituel de la religion chrétienne par opposition du judaïsme périmé.

Les textes relatifs à la royauté messianique du Christ sont épars à travers toute l'œuvre de Justin. Sans être exposée de façon systématique, la pensée de Justin sur ce point est constante et cohérente. A la lumière des textes eux-mêmes, nous analyserons successivement sa doctrine sur le fait, le sens et le fondement de la royauté du Christ.

Le fait de la royauté du Christ est fréquemment affirmé par Justin, qui l'établit à l'aide d'une double argumentation.

Il a été annoncé, explique-t-il d'abord, qu'après la venue du Messie, Israël n'aurait plus de roi[5]: Cette prophétie n'est réalisée que depuis l'avènement du Christ, lequel est désormais le seul vrai roi d'Israël. Ce thème est longuement développé dans le *Dialogue*[6], et résumé dans la *Première Apologie*, où Justin s'adresse en ces termes à l'empereur romain : « Jusqu'à l'apparition du Christ, les Juifs ont eu un roi ; après sa venue,

1. *Dial.*, XI, 2 ; XII, 1 ; XIII, 3, 9 ; XIV, 4 ; XXV, 3 ; XXVI, 1-2.
2. *Dial.*, XIV, 4.
3. *Dial.*, XXXVI.
4. *Dial.*, XLVII, 1.
5. Cf. *Gen.*, XLVIII, 8-12.
6. *Dial.*, LII.

vous avez régné sur les Juifs et vous avez conquis tout leur territoire[1] ».

À l'appui de cette première constatation, Justin apporte un second argument : les prophéties royales n'ont pas été accomplies par les rois d'Israël ; Ezéchias, Salomon, David ni aucun autre roi n'a réalisé les éléments complexes et divers, parfois contradictoires en apparence, comme la douleur et la gloire, qui sont annoncés du roi à venir ; c'est là un fait historique, et les Juifs doivent le constater[2]. Au contraire, les prophéties royales sont réalisées dans le Christ. Justin le montre par l'interprétation de textes dont la plupart sont empruntés aux *Psaumes* :

Ps., XXIII, 7-8 : « Levez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera. » *Dial.*, XXXVI, 4 ; LXXXV, 1 ; CXXVII, 5 ; *I Apol.*, LVII, 7.

Ps., LXXI (tout entier)[3] : « Dieu, donne ton jugement au roi etc... » *Dial.*, XXXIV, 1-8 ; LXIV, 6.

Ps., XLIV (tout entier) : « Mon cœur a proféré une bonne parole ; j'ai dit : mes œuvres sont pour le roi. » *Dial.*, XXXVIII, 3 ; LVI, 14 ; LXIII, 4 ; LXXXVI, 3.

Ps., XLVI : « Chantez à notre roi, chantez... Dieu a été roi sur les nations. » *Dial.*, XXXVII, 1.

Ps., XCVIII (tout entier) : « Le Seigneur a régné, que les peuples s'irritent. » *Dial.*, XXXVII, 3.

Ps., CIX (tout entier) : « La principauté est avec toi au jour de ta puissance. » *Dial.*, XXXII, 6 ; LXXXIII, 1-4 ; *I Apol.*, XLV, 1-5.

Ps., XCV, 10 : « Le Seigneur a régné du haut du bois. » *Dial.*, LXXIII, 1 ; *I Apol.*, XLI.

Ps., II. « J'ai été établi roi sur Sion. » *I Apol.*, XL, 11-13.

DAN., VII : « Et il lui fut donné puissance et honneur royal. » *Dial.*, XXXI, 4.

ZACH., IX, 9 : « Voici que ton roi viendra vers toi. » *Dial.*, LIII, 3 ; cf. *Dial.*, LXXXVIII, 6 ; *I Apol.*, XXXV, 10-11.

1. *I Apol.*, XXXII.
2. *Dial.*, XXXIV, 7.
3. Tandis que Tryphon cite l'Écriture par versets et par bribes de textes, à la manière rabbinique, Justin fait généralement des citations très amples ; il reproduit de longs textes et les met en regard des réalités du Nouveau Testament ; il donne l'interprétation historique des témoignages prophétiques.

Is., XLIII, 15 : « Et je suis votre roi... . » *Dial.*, CXXXV, 1.

Gen., XIV, 18 : « C'est lui le roi de Salem selon l'ordre de Melchisedech. » *Dial.*, CXIII, 6.

MICH., 2 : « Et toi, Bethléem, ... de toi sortira le prince (ἡγούμενος). » *Dial.*, LXXVIII, 1.

En plus de vingt endroits de ses œuvres, Justin applique au Christ les textes prophétiques où le Messie est annoncé comme roi. Le Christ seul a réalisé ces prophéties ; il est donc vraiment roi : assertion dont la fréquence égale la fermeté : « Au *Psaume* XCVIII, l'Esprit-Saint vous fait des reproches, et celui que vous ne voulez pas qu'il soit roi, il le déclare roi et seigneur de Samuel, d'Aaron, de Moïse, de tous les autres en un mot[1] ». Vous dites que ce *Psaume* LXXI se rapporte à Salomon, lequel fut votre roi ; mais c'est du Christ qu'il est dit[2] ».

Quel est le sens de la royauté reconnue au Christ ? Quel pouvoir ou quelle dignité implique-t-elle pour lui ? Comment concilier cette royauté avec la Passion ?

La clef qui permet de réduire l'antinomie apparente entre la majesté royale du Christ et l'humilité de sa mort est la distinction des deux « parousies ». Cette distinction commande tout le débat, et Justin y insiste plusieurs fois. Les textes où il s'en explique sont clairs. « De ces paroles et d'autres des prophètes, dit-il par exemple, les unes se rapportent à la première parousie (πρώτη παρουσία) du Christ, dans laquelle on annonce qu'il se montrera sans gloire, sans aspect et mortel[3], » les autres à la seconde parousie, lorsqu'il paraîtra « dans la gloire et au dessus des nuages[4] ».

Appliquant cette distinction à la royauté du Christ, Justin est amené à discerner plusieurs phases successives dans le développement de cette royauté.

La puissance royale sera pleinement réalisée dans le Christ lors de sa deuxième parousie, « quand il viendra dans la gloire », conformément à la prophétie de *Daniel*, VII, 8-28[5]. Le Christ possédera alors un pouvoir universel et indéfectible sur toutes

1. *Dial.*, XXXVII, 2.
2. *Dial.*, XXXIV, 1.
3. Cf. Is., LIII, 2-3.
4. Cf. ZACH., XII, 10 ; *Dial.*, XIV, 8. Dans le même sens, *Dial.*, LII, 1 ; X, 2.
5. *Dial.*, XXXI.

les nations, il y fera participer les peuples rachetés[1]. Tout ce que les prophètes contiennent de gloire et de puissance s'applique au Christ glorieux, seul « roi éternel[2] ». Le Christ nous a été annoncé comme roi, prêtre, Dieu, seigneur, ange, homme, chef suprême, pierre, petit enfant par sa naissance, comme un être de douleur d'abord, puis montant au ciel, revenant dans la gloire avec la royauté éternelle[3] ».

Ainsi, parmi les titres donnés au Christ, celui de roi se réalise par sa royauté éternelle et glorieuse. Tryphon lui-même accepte cette conclusion : « Après la première parousie dans laquelle il fut annoncé qu'il paraîtrait dans la souffrance, il doit venir dans la gloire pour juger tous les hommes ; ensuite, il sera roi et prêtre éternel[4] ». Et plus loin, Justin fait dire à Tryphon : « Les Ecritures annoncent un Christ souffrant, revenant avec gloire pour recevoir la royauté (τὴν βασιλείαν) sur toutes les nations, toutes les nations lui étant soumises[5] ».

Mais cette royauté glorieuse de la deuxième parousie est liée à « l'économie » de la première parousie. Elle sera la révélation, la manifestation de la royauté déjà possédée par le Christ dans sa première parousie ; bien plus, elle en sera la conséquence et comme le fruit. Justin montre l'évolution de la royauté du Christ à travers toute « l'économie » de sa première parousie.

Dès sa naissance, le Christ réalise les prophéties qui l'annonçaient comme roi, il est reconnu comme roi par Hérode qui le craint et par les mages qui l'adorent, conformément à *Michée*, v, 2[6]. Dès ce moment, la royauté du Christ obtient son efficacité rédemptrice : « Dès sa naissance, il a vaincu la puissance du démon[7] ».

Par son entrée solennelle à Jérusalem le jour de la procession des rameaux, le Christ s'est manifesté et il a été reconnu comme roi, selon *Zacharie*, IX, 9[8] ». Cette entrée n'a pas réalisé en lui la puissance qui l'a fait Christ, elle l'a manifestée[9] ».

1. *Dial.*, XXX, 7.
2. *Dial.*, XXXIV, 2 ; LXXIV, 6 ; XXXII, 6.
3. *Dial.*, XXXIV, 2. Noter que le titre de roi est le premier de ceux qu'introduit Justin.
4. *Dial.*, XXXVI, 1.
5. *Dial.*, XXXIX, 7.
6. *Dial.*, XXXVII, 2-4 ; XXXVIII, 1-2.
7. *Dial.*, LXXXVIII, 9.
8. *Dial.*, LIII, 2-3 ; LXXXVI, 6.
9. *I Apol.*, XXXV, 11.

La royauté du Christ est conditionnée par sa Passion, et c'est en cela surtout que se résout l'antinomie qui fait difficulté aux juifs. « Sa puissance a été et demeure attachée à l'économie de sa Passion[1] ». Lors de sa mort et à cause d'elle, le Christ reçoit de son Père puissance sur les démons. « Son Père lui a donné une telle puissance que les démons sont soumis à son nom et à l'économie de sa Passion[2] ». Sa puissance universelle sur les nations dépend en effet de sa puissance sur les démons. « Une secrète puissance de Dieu appartient au Christ crucifié qui fait frémir les démons, et, en un mot, toutes les principautés et les puissances adorées sur la terre[3] ». Selon une idée chère à Justin[4] et familière à l'antiquité chrétienne, les dieux des nations sont les démons. En ravissant les nations au culte des démons, le Christ les rassemble au service de Dieu, conformément à sa mission messianique. Or cette royauté sur les démons, il l'a acquise au prix de sa mort et l'exerce en vertu de cette mort.

De là l'importance attachée par Justin au *Psaume* xcv, 10. Justin croit que le texte original de ce verset portait : « Le Seigneur a régné par le bois (*ἀπὸ τοῦ ξύλου*) ». L'allusion à la croix semble évidente, et Justin développe longuement cette interprétation du régne du Christ par la mort de la croix[5]. La fin de la première partie du *Dialogue* ne nous a pas été conservée ; mais les derniers mots du texte parvenu jusqu'à nous affirment ce que la suite développait probablement : le règne du Christ par la souffrance : « *τοῦ καὶ μετὰ τὸ σταυρωθῆναι ἀποθνήσκοντα καὶ βασιλεύειν πάσης τῆς γῆς* ». : *μετὰ* semble ici établir une relation causale. Or le règne « après » la mort sur la croix et à cause d'elle n'a été réalisé dans la personne d'aucun roi juif ; il ne s'agit pas davantage de Dieu le Père, comme Tryphon voudrait le faire croire en forçant l'interprétation de ce verset du *Psaume* xcv[6]. Le Christ est aussi le seul roi en qui se soient réalisées les souffrances prophétisées par le *Psaume* xxi[7].

1. *Dial.*, xxxi.
2. *Dial.*, xxx, 3.
3. *Dial.*, xlix, 7.
4. *Dial.*, lxxxiii, 4 ; lxxiii, 2.
5. *Dial.*, lxxiii, 1, 4 ; lxxiv, 3 ; *I Apol.*, xli, 4.
6. *Dial.*, lxxiv, 2.
7. *Dial.*, xlvii, 4.

Le Christ, dit ailleurs Justin, est roi et seigneur de toutes choses « après » sa souffrance[1]. Ici encore, et d'après le contexte, μετὰ semble signifier « à cause de[2] ». Par Jésus crucifié, « les démons doivent être exterminés et craindre son nom, toutes les principautés et les royautés doivent le redouter ; de toute race humaine, ceux qui croient en lui apparaîtront comme les hommes religieux et pacifiques[3] ». La réconciliation des hommes entre eux et avec Dieu est le fruit de la victoire remportée par le Christ sur les démons lors de sa mort sur la croix.

D'autres prophéties royales ont été réalisées par la Résurrection et l'Ascension du Christ. Les deux mystères sont toujours considérés par Justin en liaison étroite l'un avec l'autre ; il leur applique le *Psaume* XXIII, 7 : Le Christ a été institué « Seigneur des puissances par la volonté du Père qui le lui a octroyé, le même Christ qui est réssuscité des morts, est monté au ciel, comme le fait voir ce *Psaume* XXIII, celui que les Prophètes ont déclaré seigneur des puissances, comme même maintenant les événements qui se passent sous vos yeux peuvent vous en convaincre, si vous le voulez. Car tout démon conjuré en son nom... se trouve vaincu et soumis[4] ». « Ce *Psaume* ordonne à des anges et à des puissances de lever les portes pour que puisse entrer le seigneur des puissances, ressuscité des morts selon la volonté du Père, Jésus-Christ[5] ».

Les prophéties glorieuses relatives au Messie sont donc déjà réalisées en partie depuis l'Ascension, « depuis que le Seigneur Père de toutes choses l'a fait monter de la terre pour le faire asseoir à sa droite, jusqu'à ce qu'il fasse de ses ennemis l'escabeau de ses pieds », comme l'annonçait le *Psaume* CIX[6]. Ainsi a commencé de se réaliser également la prophétie de *Daniel*, VII, 25, relative au pouvoir éternel du Christ.

La Résurrection et l'Ascension sont le premier couronnement de la royauté du Christ : par elles, il entre en possession de sa royauté glorieuse, il n'aura plus qu'à la manifester lors de sa deuxième parousie. De là l'importance attribuée au *Psau-*

1. *Dial.*, LXXXVI.
2. Cf. *Dial.*, LXXXVII, 2.
3. *Dial.*, CXXXI, 5.
4. *Dial.*, LXXXV, 1-2.
5. *Ibid.*
6. *Dial.*, XXXII, 3.

me XXIII, que Justin interpréte plusieurs fois en ce sens : par sa Résurrection et son Ascension, Jésus est « roi de gloire », et comme tel il siège à la droite du Père[1] ». Il régne sur ses ennemis[2] : tel est le règne annoncé par les *Psaumes* XLIV[3], LXX[4]I et XCVIII[5]. Le Christ est roi de l'Eglise, à laquelle il s'adresse en ces termes : « Le roi désirera ta beauté, c'est lui ton Seigneur et tu te prosterneras devant lui[6] ».

Toute l'économie de la vie terrestre du Christ est donc liée à la dignité royale de sa vie glorieuse. La deuxième parousie ne sera que le prolongement et l'épanouissement de la première. Dans toute l'économie rédemptrice, il y a unité et continuité : « Tout démon se trouve vaincu et soumis au nom de ce fils de Dieu, premier-né de toute créature, enfanté par une Vierge, qui s'est fait homme souffrant, crucifié sous Ponce Pilate par votre peuple, mort, ressuscité des morts, monté au ciel[7] ». Toutes les phases de la première parousie ont contribué à préparer la réalisation du *Psaume* XXIII : « Levez-vous, portes éternelles, et le roi de gloire entrera » ; toutes ces phases sont solidaires, et nécessaires à l'accomplissement de cette prophétie royale[8].

Mais cette conclusion même pose une nouvelle question : A quel titre le Christ est-il roi ? L'est-il devenu, au cours de sa première parousie, par l'économie de sa Passion ? L'était-il du seul fait de sa naissance dans le sein de la Vierge Marie ? Ou bien l'était-il déjà avant le développement de sa première parousie et indépendamment d'elle ?

Justin n'attribue jamais au Christ la royauté en raison de sa naissance humaine. Sans doute Jésus est-il fils de Marie, et par elle descendant d'Abraham et de David[9]. Mais Justin ne déduit pas la dignité royale du Christ de sa descendance charnelle de la lignée de David. Il affirme plusieurs fois que le Christ

1. *Dial.*, XXXVI, 4-6 ; XXXVII ; CXXVII, 5 ; *I Apol.*, LI, 6-7.
2. *I Apol.*, LI, 1.
3. *Dial.*, XXXVIII, 3.
4. *Dial.*, LXIV, 5-6.
5. *Dial.*, XXXVII, 2 ; LXIV, 4.
6. *Dial.*, LXIII, 5.
7. *Dial.*, LXXXV, 1-2.
8. *Dial.*, XLI, 4 ; *I Apol.*, XLII, 4.
9. *Dial.*, XXIII, 3.

est fils de David[1] ; jamais il ne le dit roi à ce titre, alors qu'il dit fréquemment que le Christ est roi conformément aux prophéties faites par David. Quand Justin parle de la naissance du Christ, c'est toujours pour montrer que le Christ n'est pas de naissance humaine : « Le Verbe a révélé que le sang du Christ ne viendrait pas d'une semence humaine (*οὐκ ἐξ ἀνθρώπου σπέρματος*), mais de la puissance de Dieu ; il n'est pas homme d'entre les hommes, engendré selon le mode ordinaire des hommes[2] ». Sa naissance charnelle est déjà l'œuvre de Dieu, non des hommes ; par sa seule naissance charnelle, il ne possède rien de ce qui l'élève au-dessus des autres hommes ; s'il a quelque dignité ou puissance propre, c'est par la puissance du Père, de qui il tient tout ce qu'il a. Le Verbe procède du Père , et la royauté du Christ est toujours présentée comme un prolongement dans le Christ de cette procession. Le Christ reçoit la royauté, et, selon *Daniel*, VII, il ne la reçoit pas à cause de sa naissance humaine, mais « par la volonté et la puissance du Père[3] ».

Justin ne nie donc pas que Jésus descende vraiment de Marie ni que Marie soit de la lignée royale de David ; mais la généalogie de Marie n'est plus celle du Christ : le Christ naît de la Vierge, non selon le mode dont elle-même est née de ses ancêtres, mais selon un mode tout divin ; en ce qui concerne la transmission des prérogatives héréditaires, il y a solution de continuité entre le mode de leur transmission jusqu'à Marie, et de Marie au Christ. La génération du Christ est inénarrable. Tout ce qu'il a, il le tient de son Père, y compris sa naissance virginale et tout ce qui est attaché à sa nature humaine née de Marie. Si donc le Christ est héritier des promesses faites au roi David et des prophéties royales faites par David, ce n'est pas à titre de fils charnel de Marie, c'est à un autre titre.

Justin n'attribue pas non plus la royauté au Christ en tant que créateur. Il affirme plusieurs fois que le Verbe est créateur, mais jamais il ne dit le Christ roi à ce titre. Le Christ n'a pas de puissance royale propre sur « les créatures » comme créateur. Ce motif n'est sans doute pas exclu ; il n'est cependant jamais

1. *Dial.*, XLIII, 1 ; XLV, 4 ; C, 3.
2. *Dial.*, LIV, 2 ; cf. *Gen.*, XLIX, 11.
3. *Dial.*, LXXVI, 1 ; cf. DAN., VII, 13-14.

exprimé et semble étranger à la pensée de Justin : le Christ réalise en effet les prophéties royales non en tant que Verbe créateur, mais en tant que Verbe incarné et rédempteur.

Le Christ est roi en raison de sa divinité et d'elle seule. Cette conclusion se dégage de l'analyse et de la comparaison des textes où Justin s'explique sur la signification des noms du Christ.

Le Christ est parfois appelé dans l'œuvre de Justin *Ἰησοῦς Χριστός* ; mais il est presque toujours nommé *Χριστὸς* ou *ὁ Χριστός*, ou *Χριστὸς τοῦ Θεοῦ*. Or ce nom de Christ est expliqué par Justin comme revêtant le sens strict que lui confère son étymologie : *τὸ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις πνεῦμα καὶ τοὺς βασιλεῖς ὑμῖν ἔχρισε καὶ καθίστα. μετὰ δὲ ἦν Ἰησοῦν τὸν ἡμέτερον Χριστὸν...* [1]» Le nom de Christ signifie « oint », et cette façon de désigner le Christ répond au but apologétique que se propose Justin, puisqu'il traduit le mot hébreu par lequel était désigné dans l'Ancien Testament le Messie (מָשִׁיחַ). Or, selon le *Psaume* XLIV, 6-7, l'onction par laquelle le Christ est constitué roi est la divinité : « Ton trône durera,... c'est un sceptre de droiture que le sceptre de ta royauté ; c'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a oint (*ἔχρισέ σε*) de l'huile d'allégresse de préférence à tes compagnons[2] ». Le même *Psaume* est expliqué ailleurs dans le même sens. « Tous les rois en effet, et tous les christs (*χριστοί*) tiennent de celui-là leurs noms de rois et de christs, tout de même qu'il a reçu du Père ses titres de roi, de prêtre et d'ange et tous les autres titres semblables qu'il a ou qu'il eut[3] ». Justin s'explique ailleurs encore sur le problème plus général des noms du Christ : « Le Christ peut recevoir plusieurs noms et les a reçus dans les prophéties, parce qu'il exécute les différents offices que lui a assignés la volonté du Père et qu'il est né du Père par volonté[4] ».

Le nom de *Χριστός* n'est pas synonyme de *βασιλεύς*, mais il inclut le sens de tout ce qui est conféré par l'onction, c'est-à-dire surtout les trois dignités de roi, de prêtre et de prophète. Le Christ est tout cela parce qu'il est Dieu. L'onction qu'exprime son nom est la divinité qui le constitue roi, prêtre et prophète

1. *Dial.*, LII, 3-4.
2. *Dial.*, XXXVIII, 4.
3. *Dial.*, LXXXVI, 3.
4. *Dial.*, LXI, 1.

pour l'éternité : « ἱερέα καὶ βασιλέα καὶ χριστόν[1]. » Ces noms sont interchangeables quand il s'agit de David : » ὁ μέγας οὗτος βασιλεὺς καὶ χριστὸς καὶ προφήτης[2] ». L'équivalence de ces termes est indiquée aussi par καὶ lorsqu'ils sont appliqués au Christ : τοῦ ἡμετέρου ἱερέως καὶ θεοῦ καὶ χριστοῦ, υἱοῦ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων[3] » : le Christ est prêtre parce que Christ, c'est-à-dire Fils du Père ; il est roi également à ce titre : « οὗτος γὰρ ἐξαίρετος ἱερεὺς καὶ αἰῶνος βασιλεύς, ὁ Χριστὸς, ὡς υἱὸς Θεοῦ[4] ».

Cette interprétation du nom de Christ est résumée dans la *Deuxième Apologie* : « Son Fils... est appelé Christ parce qu'il est oint et que Dieu a tout ordonné par lui : « Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κέχρισθαι καὶ κοσμῆσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ[5] ». Et c'est sur une affirmation semblable que s'achève le *Dialogue* et que se conclut toute la démonstration de Justin : « τὸν Ἰησοῦν εἶναι τὸν χριστὸν τοῦ Θεοῦ[6] ».

Le Fils de Dieu est, de toute éternité, verbe et puissance, λόγος καὶ δύναμις[7]. Il s'est fait chair et sa nature humaine a reçu du Père communication de cette δύναμις. Il a mérité par sa Passion d'exercer cette puissance sur toutes les nations contre la puissance des démons. Il est ressuscité et monté au ciel, toujours par la vertu de cette puissance reçue du Père. Par elle, il est roi tout puissant ; par elle, il a réalisé et continue de réaliser les prophéties royales de l'Ancien Testament, en attendant d'achever de les accomplir en revenant comme roi glorieux lors de sa deuxième parousie.

Sa royauté est donc attachée à lui en vertu de sa divinité. Il est roi dans tous les états de sa vie humaine, terrestre d'abord, puis glorieuse. Il n'y a pas évolution quant à l'acquisition de sa royauté, mais quant à sa manifestation seulement. A travers toute l'économie du mystère du Christ, la distinction des deux parousies permet à celui qui possède par l'Esprit-

1. *Dial.*, XCVI, 1.
2. *Dial.*, CXLI, 3.
3. *Dial.*, CXV, 4.
4. *Dial.*, CXVIII, 2.
5. *Dial.*, VI, 2.
6. *Dial.*, CXLII, 3.
7. *Dial.*, CV, 5.

Saint l'intelligence des Ecritures de discerner dans les prophéties ce qui est déjà réalisé et ce qui le sera au dernier jour.

Le Christ a été roi et vainqueur des démons dès sa conception ; il l'a été, avant même de souffrir, dès qu'il fut Fils de Dieu. Justin n'indique pas clairement ce que la Passion du Christ à ajouté à sa royauté. Il semble que, à ses yeux elle n'ait ajouté rien d'essentiel. La Passion a été l'un des actes royaux de la vie du Christ, qui fut roi toute sa vie : elle a été l'un des actes où il apparut roi. Elle n'a pas fondé sa royauté, mais elle a été le moment de sa vie où, plus qu'en tout autre, il a agit en roi et a manifesté l'aspect douloureux de sa royauté. A leur tour, le Résurrection et l'Ascension manifestèrent de façon éminente l'aspect glorieux de cette même royauté, immuable en elle-même comme la divinité dont elle dérive.

La royauté du Christ n'est pas un pouvoir politique. Le seul texte où Justin fasse allusion à la politique souligne la transcendance absolue du Verbe par rapport à tous les autres princes[1].

La royauté du Christ est un pouvoir reçu du Père, supraterrestre quant à son origine et à sa nature, essentiellement sotériologique quant à son exercice. Elle est la fonction même du Messie rédempteur : il a été prophétisé qu'il serait roi ; il l'est ; il nous fera participer un jour à sa royauté éternelle[2]. « Que les Juifs le reconnaissent donc et ne se laissent jamais entraîner par leurs maîtres pharisiens à railler le roi d'Israël[3] ».

Dom Jean Leclercq O. S. B.

---

1. *I Apol.*, xii, 7.
2. *Dial.*, cxvi, 2.
3. *Dial.*, cxxxvii, 2. Cette doctrine de la royauté du Christ se retrouve, à peine développée, dans la *Démonstration* de saint Irénée : mêmes textes prophétiques, même interprétation, mêmes thèses essentielles.

— CHRONIQUES —

HISTOIRE DES RELIGIONS

Généralités. — Primitifs et Islam.
Grèce et Rome.
Égypte, Proche Orient et Inde.

1. En mai 1799, Schleiermacher[1], alors âgé de 30 ans, publie ses *Discours sur la religion*, adressés, dit le sous-titre, à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés. Ceux que l'auteur vise ainsi, ce sont, en première ligne, quelques intellectuels de son âge avec lesquels il fraternise sur le terrain littéraire, les premiers romantiques allemands. Il cherche à les intéresser à une religion dans laquelle ils doivent, semble-t-il, être tous disposés à communier avec lui. C'est en effet une foi si déluée, si volatilisée, qu'elle se confond en partie avec l'idéalisme philosophique de Fichte et de Schelling et en partie avec la mystique esthétisante de la nouvelle école poétique.

Schleiermacher ne reniera jamais cette œuvre de sa doctrinairement très libre jeunesse. Revenu à un christianisme plus positif, il se contentera de corriger quelques excès de son libéralisme initial par des commentaires justificatifs ou explicatifs dans les rééditions successives.

Il est intéressant pour un théologien d'avoir sous la main le texte des *Discours sur la Religion*. Leur action a été profonde. Elle s'est exercée dans le sens de la spiritualisation, de l'intériorisation et de l'individualisation d'une foi chrétienne où les sacrements, les dogmes, les rites, etc., s'assouplissent et s'amenuisent au point que ce protestantisme si libéral n'est plus une religion positive. Ils ont créé un des courants toujours vivants du protestantisme moderne.

On trouvera dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, dans l'article *Schleiermacher*, sous la signature de M. L. Cristiani, après les réserves que commande la foi chrétienne traditionnelle et que

1. Schleiermacher, *Discours sur la Religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits cultivés* (1799). Traduction, introduction et notes de J. J. Rouge, professeur honoraire à la Sorbonne. Paris, Aubier, 1944. In-16 de 325 p.

le protestantisme orthodoxe fait en grande partie siennes, une appréciation très exacte de la religiosité de ce père du protestantisme libéral.

2. Si l'on veut mesurer la nouveauté et l'originalité des vues de M. Nygren[1], il suffit de comparer sa thèse essentielle à l'une des idées fondamentales exposées dans les célèbres conférences de Harnack sur l'*Essence du Christianisme.* Harnack avait ramené l'essentiel de la prédication de Jésus à ces deux idées : Dieu le Père et la valeur infinie de l'âme humaine. « Jésus, disait-il, a tellement ennobli et magnifié l'âme humaine qu'il l'a élevée jusqu'à Dieu. » L'auteur ne contredit pas à l'idée que Jésus a attaché un grand prix à l'âme humaine, mais il ne se contente pas de constater cette idée, il s'attache à l'analyser et à la caractériser plus exactement que ne l'avait fait Harnack et c'est ce qui fait l'originalité de son livre.

Seulement, tandis que l'*érōs* est conditionné par la valeur propre de la personne qui en est l'objet, l'*agapè* chrétienne est entièrement spontanée et libre : elle n'est pas déterminée par la valeur qu'elle reconnaît à son objet, elle est créatrice de cette valeur. Dieu n'aime pas la personne humaine parce qu'elle a, en elle-même, une valeur qu'il reconnaît. C'est lui qui crée cette valeur en l'aimant. L'*agapè* est un acte de pure création, elle est source de vie. L'hellénisme opère avec une notion statique de Dieu, le christianisme avec une notion dynamique.

Il y a bien longtemps que les théologiens catholiques avaient dit tout cela, lorsqu'ils ont commenté le texte de saint Jean : « *Prior dilexit nos.* »

3. Dans un précédent fascicule de l'*Année Théologique* (fasc. I, 1944, p. 118 ss.), j'ai rendu compte des publications de M. van Gennep[2] à la librairie J.-F. Maisonneuve sur le folklore. Ce sont des traités descriptifs des folklores dauphinois, savoyard ou flamand, et j'en ai souligné la richesse d'information. Ce présent volume au contraire est un *Manuel*, c'est-à-dire, en fait, un ouvrage qui a pour but de rendre accessibles à tous des possibilités et des moyens de documentation. Nous saisissons ainsi la raison pour laquelle

---

1. Anders Nygren, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations.* Paris, Aubier, 1944. In-16 de 282 p.

2. Arnold van Gennep. *Manuel de Folklore français contemporain. Tome Ier, Introduction générale et première partie ; Du berceau à la tombe. Naissance. Baptême. Enfance. Adolescence. Fiançailles.* Paris. Ed. Aug. Pi-Picard, 1943. In-8 de xiii-376 p., 6 fig. et 7 cartes.

l'auteur avait commencé par publier une *Bibliographie du Folklore français*. Il fallait mettre les débutants à même de commencer des recherches monographiques dans chacune de nos provinces, et de tenter déjà par eux-mêmes quelques constructions comparatives.

Mais un Manuel doit également fournir au lecteur, et surtout au débutant, des idées générales et ce groupement raisonné des faits qui constitue la science étudiée. Il se doit donc de distinguer l'essentiel de l'accessoire et fournir au lecteur des cadres commodes de classification. Ensuite seulement, l'auteur pourra aborder l'étude des phénomènes observables et passer du facile au difficile, de l'impersonnel au personnel, en sous-entendant d'ailleurs les rapports psychiques qui existent toujours en profondeur.

M. A. van Gennep a-t-il parfaitement rempli son programme ? Après lecture attentive de l'ouvrage, je crois pouvoir dire que oui.

Une très longue *Introduction générale*, — plus de 100 pages, — étudie successivement les noms, confins et définitions du folklore, les milieux folkloriques, le classement des documents, la présentation et l'interprétation des documents folkloriques. L'auteur aborde ensuite le folklore de la naissance, du baptême, de la première et de la seconde enfance, de l'adolescence et des fiançailles dans notre France contemporaine.

Au début de son *Introduction générale*, M. v. G. rappelle avec beaucoup de raison la complexité si diverse de l'ethnie française. Au cours de la période quaternaire, les races de Néanderthal, Grimaldi, Cro-Magnon, Chancelade sont la preuve que, pour notre pays, la différenciation est la règle et non pas l'uniformité. C'est dire le nombre et l'infinie variété des chromosones qui s'agitent, se croisent, se combattent ou se fortifient en nous. Et encore ne parlons-nous pas des types humains nouveaux qui ont apparu ou sont passés chez nous, depuis le néolithique jusqu'aux invasions barbares et qui, dans un cas ou dans un autre, ont laissé en nous telle ou telle empreinte. Cette empreinte ne s'est jamais totalement effacée et un jour elle apparaît de nouveau à la lumière parce que, pendant des siècles, elle a cheminé invisible chez nos paysans, dans tel canton des Causses de l'Aveyron, ou dans une vallée écartée des Pyrénées.

Si l'on veut comprendre le folklore français, il est donc nécessaire de se rappeler que nous sommes un peuple très ancien qui porte en lui d'innombrables hérédités et des héritages venus d'un peu partout, il convient d'avoir toujours présent à l'esprit cette complexité primitive des facteurs de formation de la nation et de se rappeler que les vicissitudes politiques n'ont joué au cours des vingt derniers siècles qu'un rôle secondaire dans l'évolution des mœurs et des coutumes de notre peuple.

Mais qu'est-ce donc au juste que le Folklore ? L'auteur, p. 41, semble admettre la longue et complexe définition qu'en a donnée André Varagnac, mais il y joint des réserves qui lui enlèvent toute valeur. Ce n'est que plus loin, p. 107, tout à fait en passant, qu'il définit pour lui-même le folklore. C'est, dit-il, « l'étude méthodique, donc une science, des mœurs et des coutumes ». Il précise ainsi sa pensée : « Il est inutile d'ajouter populaire, parce que les mœurs et les coutumes sont des phénomènes collectifs, généraux, discernables, indépendamment de la race, du type de civilisation et de la classe sociale. » Et il ajoute : « Mœurs signifie manière de vivre sans aucune évaluation politique ni éthique. Coutumes signifie manières de vivre, conformes à des règles non écrites ou écrites, admises par le consentement général, de bas en haut, spontanément et sans coercition étatiste ou gouvernementale. »

Une des difficultés du folklore réside dans ce fait que les anciennes religions celtqiues ou gauloises, pour ne pas parler de celles qui les ont précédées, nous sont mal connues. Comment derrière le trait extérieur, le rite et la forme, percevoir le sentiment religieux profond qui anime notre paysan ? Comment dés lors discerner ce qui est croyance réelle, ou simple respect d'une coutume ancestrale observée sans être comprise ? Lorsque le paysan des Flandres françaises place dans la chambre du moribond un grand seau d'eau claire pour que l'âme s'y purifie au sortir du corps, je doute fort qu'il y attache le souvenir du *miasma*, la souillure qui accompagne la mort. Il sait très bien que si le malade s'est confessé avec les dispositions voulues, s'il a reçu les derniers sacrements, son âme est pure et prête à paraître devant Dieu. Mais cela s'est toujours fait, il renouvelle le geste de ses ancêtres par respect pour leur manière d'agir et il ne cherche pas plus loin.

Sommes-nous sûrs par ailleurs de posséder le rapport exact des mots et des idées ? pouvons-nous affirmer que les formules et les rites n'ayant pas varié, les expressions et les gestes correspondent bien à telle croyance ? Si dans certains cas la chose est facile, en d'autres cas plus nombreux, elle demeure impossible, à moins que le folkloriste ne se double d'un historien des religions, enquêteur averti et spécialement soucieux des nuances. On voit dès lors la nécessité qui s'impose au folkloriste régional de procéder dans ses affirmations avec une prudence extrême et la nécessité où il se trouve de connaître parfaitement, et ce n'est pas chose facile, la religion et l'intensité réelle su sentiment religieux chez les gens dont il veut étudier le folklore.

Ainsi, par exemple, lorsque M. v. G. écrit, p. 288 : « De nos jours, la raison d'être de cette liberté sexuelle sont si bien oubliées et la consolidation du culte marial par le dogme nouveau de l'Immaculée

Conception a tellement augmenté la valeur marchande et morale de la virginité, que... » Mais non, l'Immaculée Conception n'a rien à voir avec la virginité. Elle n'est en la Très Sainte Vierge que la préservation du péché originel. La valeur marchande de la virginité a toujours été appréciée, même et surtout par les primitifs, il suffit de relire l'Ancien Testament et les explorations ethnographiques chez un grand nombre de sauvages. Seulement l'Église lui a donné, en quoi elle a eu raison, une valeur morale de premier ordre qui se rattachait d'ailleurs à l'ensemble de son éthique.

Il se peut que dans un certain nombre de cas quelques-unes de nos cérémonies religieuses aient pris l'apparence de rites de passage. En de multiples coins de France, la Première Communion se marque par l'adoption du pantalon long pour les garçons et de la robe longue pour les petites filles. S'ensuit-il qu'il faille y voir un véritable rite de passage ? Nullement ! Seulement il s'est produit ce fait, c'est que les plus anciens rites de passage de l'enfance à l'adolescence qui n'avaient plus où se fixer, sont venus, à la campagne surtout, se cristalliser autour de la Première Communion et du certificat d'études, qui marquent l'entrée dans une nouvelle vie.

Il est donc nécessaire de reconnaître nettement deux choses. Le folklore est fait incontestablement de survivances. Que l'on relise par exemple les *Monumenta Germaniæ* de l'époque carolingienne. On y retrouvera nombre de superstitions qui demeurent chez nos paysans de l'Est. J'ai déjà signalé que certaines pratiques de nos moissonneurs du Pas-de-Calais se rattachaient à des observances religieuses de Ras Shamra, quinze siècles avant Jésus-Christ[1].

Mais il convient d'ajouter une remarque, et elle est d'importance, c'est que, à l'heure actuelle, un folklore se forme encore et qu'il évolue. Je ne parle pas seulement du folklore de guerre, celui de 1914-1918 a eu ses superstitions auxquelles le soldat d'aujourd'hui ne prête aucune attention ,parce que les conditions de la guerre ont changé. Rappelons-nous donc que la faculté d'invention ou de modification n'est le monopole d'aucun temps ni d'aucun peuple et que le folkloriste se doit à lui-même, s'il ne veut pas tomber dans de grossières erreurs, de considérer l'espèce humaine comme un tout. C'est le même esprit prélogique que l'on constate chez le primitif et qui amène encore aujourd'hui l'intercession de saint Paul pour guérir la peur, parce que son nom dans les dialectes méridionaux se

1. La note 3, p. 107, pourrait prêter à discussion. L'injonction de ne pas cuire le chevreau dans le lait de sa mère s'oppose à une pratique magique et nous savons par les documents de Ras Shamra que cette pratique florissait en Syrie. Cf. Dussaud. *Les découvertes de Ras Shamra* (Ugarit) *et l'Ancien Testament*. p. 97 et n° 4.

rapproche du mot *paou*, la peur (p. 158). La légende de sainte Agathe rapporte que son persécuteur lui fit couper les seins. Ce souvenir, oublié dans bien des cas, amènera les femmes à invoquer la Sainte de Catane pour guérir les maladies du sein (p. 118). On aurait aimé que le savant auteur nous donne son explication sur le rite mystérieux de la couvade ou sur les vestiges de la *confarreatio* qui subsistent encore en certains détails de nos fiançailles. Une question qu'il eût été bon d'étudier plus à fond eût été celle des arrhes du mariage, don de pièces d'or, d'argent, de bijoux et de vêtements, et qui revêt un caractère contractuel et obligatoire. M. v. G. se demande si la coutume ne serait pas empruntée au droit germanique. On pourrait tout aussi bien se poser la question de savoir si nous n'aurions pas là en fait une résurgence du *mohar* sémitique et qui, équivalant à un prix d'achat de la fiancée, restait entre les mains de celle-ci comme une garantie contre un renvoi toujours possible.

J'en ai assez dit pour faire comprendre la valeur de l'ouvrage. Je le recommanderais tout particulièrement, non seulement aux folkloristes et aux ethnologues de métier auxquels il fournira des cadres et des modèles d'enquête, mais aussi et surtout aux prêtres du ministère qui veulent s'intéresser davantage au pays dont ils sont devenus les pasteurs. S'ils savent agir avec discrétion et bon sens, ce sera un moyen de pénétrer plus profondément dans l'âme de leurs ouailles, de les mieux comprendre et par conséquent de travailler d'une manière plus effective au bien des âmes.

4. L'Auvergne et le Velay[2], pays de montagnes et, en certains de leurs cantons, très arriérés, sont habités par des populations qui remontent à une haute antiquité. On y retrouve en effet et plus que nulle part en France, les restes de coutumes, pratiques et superstitions que l'on ne rencontre plus guère que chez des primitifs attardés, l'emploi du sang menstruel pour des philtres d'amour et l'usage de la mandragore, les rites de passage et de fécondation, la monnaie dans la main du mort, les repas funéraires et même, dans certains cas, l'ensevelissement avec le mort d'objets personnels, mais au préalable cassés et rendus impropres à l'usage des vivants, le souvenir de l'esprit de végétation, la vénération des sources sacrées, magie vivace à laquelle les paysans recourent encore tout en déclarant ne pas y croire, etc., etc. Il serait facile de mettre au bas des pages de multiples renvois aux pratiques de tribus nomades de l'Arabie, aux usages de certaines peuplades soudanaises ou bantoues.

2. Arnold van Gennep. *Le Folklore de l'Auvergne et du Velay* (*Contributions au Folklore des Provinces de France*, t. V). Paris, Librairie orientale et américaine J. P. Maisonneuve, 1942. In-8° de 375 p., 10 cartes, 2 photos.

L'historien qui voudra parcourir ce livre y recueillera nombre de faits du plus haut intérêt.

Signalons au sanctuaire du Puy une collection de reliques célèbres qui, jusqu'au siècle dernier, ont joué dans la dévotion populaire un rôle spécialisé : le voile, le lait, les cheveux et les sandales de la Sainte Vierge, sa ceinture favorisait les accouchements difficiles, et l'écuelle du Petit Jésus calmait les agités ; l'on vénérait aussi le baudrier d'Aaron et l'un des trente Deniers de Judas !

5. Avec ur courage sans pareil et que ne diminuent pas les nombreuses années amassées sur sa tête, une persévérance que rien n'abat, ni la guerre, ni l'exil, ni les difficultés de l'édition, le R. P. Schmidt[1] poursuit son grand travail sur l'origine de l'idée de Dieu *(Der Ursprung der Gottesidee)*. Dans les premiers volumes, l'auteur avait étudié les religions des primitifs d'Amérique, d'Asie, d'Australie, d'Afrique et le tome VI en avait dressé la magnifique synthèse. Dans la revue *Archiv fur Religionswissenschaft*, qu'on ne peut guère soupçonner *a priori* de tendances sympathisantes, M. J.-W. Hauer s'exprimait ainsi (Iahrgang. 33, Heft 1-2) : « Kein Religionsforscher der sich mit des sogenannten primitiven Religion befasst, wird in Zukunft mehr ohne dieses monumentale Werk arbeiten können. » En France, cette œuvre n'est pas connue, et tandis que sur la couverture l'auteur aligne la liste impressionnante des Universités qui l'ont honoré d'un doctorat *honoris causa*, aucun corps scientifique en France ne semble connaître les travaux formidables de ce religieux et de ce vieillard si grand à tous égards et qui, plus que tant d'autres, a souffert du nazisme allemand. Je constate même ce fait lamentable, c'est que ceux qui chez nous le citent dans leurs bibliographies, ne l'ont jamais lu, ni même consulté. Il y a là un parti pris et une injustice qu'il convient de souligner et de regretter.

Après les primitifs, fossiles attardés qui n'occupent plus sur notre terre que les contrées les plus déshéritées, le Révérend Père aborde ici dans ce septième volume les peuples pasteurs, Hamites et Hamitoïdes de l'Afrique.

Les Hamites sont des pasteurs originaires de l'Asie Centrale, descendus vraisemblablement du Caucase et qui occupentl e nord de l'Afrique. Une branche, en se dirigeant vers l'Ouest, a donné nos Berbères, Kabyles, Chleuhs, Touaregs, tandis qu'une autre

1. R. P. W. Schmidt. S. V. D. *Der Ursprung der Gottesidee. Eine historisch-kritische und positive Studie. III Teil, Die Religionen der Hirtenvölker I. VII Band, Die Afrikanischen Hirtenvölker ; Hamiten und Hamitoïden.* In-8° de xxiv-864 p. Münster i. W. Aschendorffsche Verlagbuchhandlung, 1940.

branche, bifurquant vers l'Est, parvenait jusqu'aux rivages de l'Océan Indien. Parmi les Berbères de l'Afrique du Nord, beaucoup en sont maintenant au stade de l'agriculture ; les Gallas, Somalis, Danakils, Kaffas, que les récits de Montfreid nous ont rendus familiers, depuis des temps immémoriaux font paître leurs troupeaux de petit bétail sur les plateaux stériles de l'Est africain. Ce ne sont pas de grands nomades comme ceux d'Asie ; depuis longtemps, ils se sont fixés dans de misérables villages et leur genre de vie les met assez fréquemment en symbiose avec des nègres agriculteurs. La chasse ne joue pas chez eux de rôle important, et ils ont conservé des traces très nettes d'un régime matriarcal antérieur.

La religion primitive des Hamites et en particulier des Gallas, qui ont mieux conservé leur pureté ethnique, était le monothéisme. Leur dieu *Waka* est un dieu céleste, car son nom signifie en même temps le firmament, mais il ne se confond pas avec lui. et il n'est pas comme chez les Perses achéménides la personnification du ciel matériel. Il est un être personnel, qui a créé le ciel, il n'y habite pas exclusivement et sa puissance s'exerce sur le monde entier.

Il est bien évident qu'au cours des siècles ce monothéisme n'a pu garder sa pureté. Nous l'inférons des croyances actuelles, car à ce grand dieu sont venus se joindre des éléments d'une évolution destructrice. Le divin, comme partout ailleurs dans le monde religieux, va se trouver sectionné, divisé, réparti sur une foule d'êtres et d'objets, sur tout ce qui manifestera une puissance ou une action incompréhensibles. On y retrouvera donc selon que les tribus ont évolué dans un sens ou dans un autre des éléments de mythologie astrale, des conceptions qui relèvent de l'animisme, des génies qui présideront à la fécondité des femmes, une déesse-mère de la terre, et des traces d'un culte des morts. En d'autres ouvrages, le R. P. Schmidt avait décrit le processus de cette dégradation du divin. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner si nous la retrouvons chez les Hamites. Notons seulement que les peuples pasteurs présentent cette caractéristique de concevoir leur « Grand Dieu », comme un dieu du ciel. Nous la retrouverons chez les pasteurs de l'Asie Centrale. Chez les Samoyèdes chasseurs, au contraire, l'Être suprême s'identifiera avec le soleil, et la chose se comprend aisément, si l'on veut bien se rappeler que ces peuples vivent sous le cercle polaire, et qu'au sortir de la nuit hivernale, l'astre du jour, en réapparaissant à l'horizon, leur apporte la lumière et la vie.

Parmi les Hamitoïdes, les Massaï sont certainement les plus connus. Leur habitat s'étend beaucoup plus au sud, jusqu'au Kilimandjaro. Ils se sont davantage mélangés de sang nègre parce que, les premiers, ils se sont éloignés de leur centre originel, leur évolution se manifeste plus profonde et leur religion est encore plus

polluée. Comme chez les Gallas, on remonte à un dieu du ciel, mais ce dieu s'est maintenant différencié selon son aspect en des divinités diverses. Le ciel obscur dont les pluies fécondent la terre, le ciel illuminé par les éclairs de l'orage, le ciel rouge de l'aurore et du crépuscule sont devenus autant de personnalités divines. Chez les Suk et les Didinga, le dieu-Ciel a persisté, mais chez les Nandi, le peuple n'adresse plus ses hommages qu'aux dieux astraux. L'évolution atteint donc chez les Hamitoïdes un degré plus bas que chez les Hamites, mais les prières, le culte, les attributs de Ngaï, sa toute-puissance créatrice, son amour du bien et de la justice, son omniscience au caractère très nettement moral, permettent de renouer le fil avec les Gallas et de remonter à ce monothéisme primitif qu'avait si bien reconnu Andrew Lang.

Avec les peuples pasteurs nous assistons à un magnifique développement du culte, et les sacrifices encore timides de la période des peuples chasseurs prennent un développement considérable, se diversifiant selon leur objet. Il faut signaler en particulier l'apparition du sacrifice pour le péché, du culte rendu au pilier sacré qui contient la hutte et que nous retrouvons en Crète, les pages, trop brèves à mon gré, sur le rôle du Chaman, le prêtre-sorcier des tribus du Grand Nord et où je verrais volontiers les premières origines du sacerdoce technique, intermédiaire obligé entre l'homme et la divinité, celui qui connaît les moyens sûrs pour parvenir jusqu'aux dieux et obtenir leurs faveurs.

Dans le volume III de son œuvre, l'auteur avait fait un exposé de la religion des Samoyèdes. L'arrivée à Posieux-Froideville de deux ouvrages russes sur les Samoyèdes du Jenisseï a permis au P. Schmidt de combler une lacune. De même la publication de l'ouvrage de Frank G. Speek, *Oklahoma Delaware Ceremoniers, Feasts and Dances*, certains mémoires des sociétés ethnologiques des États-Unis l'ont mis à même d'ajouter quelques détails intéressants sur la religion de certaines tribus indiennes de l'Amérique du Nord. C'est dire avec quel soin l'auteur veille à ce que son travail soit constamment tenu à jour.

On ne résume pas un pareil ouvrage, on le lit, on le consulte, mais il est impossible d'en faire un compte-rendu suffisant parce que sa richesse ne permet pas d'en donner une idée adéquate. Faut-il dire de l'ensemble de l'œuvre : *Monumentum ære perennius ?* Sans aucun doute, parce que cette œuvre nous apporte la preuve que les bases de la méthode historico-culturelle sont solides. Nous ne discutons pas ici sur des hypothèses, des vues *a priori*, mais sur des documents ethnographiques que chacun peut contrôler, puisque l'auteur cite toujours ses sources.

6. Une tradition italienne[1] rapporte que, dans les premières années du XIIe siècle, Griselda ou Grisélidis, jeune paysanne de Villanoetta en Piémont aurait plu au marquis de Saluces qui l'aurait épousée et en aurait eu deux enfants. Voulant ensuite l'éprouver, il les aurait enlevés, les aurait fait passer pour morts, et l'aurait elle-même accablée de mauvais traitements. Grisélidis aurait tout supporté avec tant de constance et de douceur que son époux aurait fini par en être touché et lui aurait rendu son affection.

Que cette tradition se soit ou non mêlée comme tant d'autres à des faits réels, il n'est pas douteux qu'il s'agisse là d'un thème de folklore dont les traits généraux sont ceux-ci : Le mari représente le soleil, son épouse est la lune et les étoiles sont leurs enfants. L'épouse est censée persécutée durant le temps des nuits obscures, mais la lune finit toujours par reparaître.

En mettant au point ses études sur les parlers de Chio, l'auteur s'est trouvé en présence de contes et de chansons qui se rattachent à ce thème. Il nous les donne dans le texte grec moderne et dans la traduction et ajoute ainsi quelques données à un thème folklorique répandu dans le monde entier.

7. Le Qoran[2] est un livre difficile, parce qu'assez ordinairement le Prophète emploie intentionnellement un mot dans un sens différent de son sens usuel. Son vocabulaire est né d'un dialecte essentiellement réaliste, on pourrait même dire en certains cas, matérialiste, et voici qu'il se transmue en une langue littéraire qui va servir à une révélation et qui par conséquent doit s'élever jusqu'au sens anagogique et divin. De là des difficultés que beaucoup de traducteurs n'ont pas comprises, que nombre de commentateurs n'ont même pas soupçonnées et dont ni les uns ni les autres n'ont fait ressortir l'intérêt pour l'intelligence du livre saint des Arabes.

L'ouvrage de M. Sabbagh est consacré à l'étude de tous les termes du Qoran employés métaphoriquement, c'est-à-dire qu'en fait il étudie la métaphore, la personnification, la métonymie, la comparaison et la parabole dans le Qoran. Après avoir tenté de donner une définition de la métaphore, l'auteur se pose la question de savoir

1. AUBERT PERNOT. *Mythes astrals et Traditions littéraires. Le thème de Grisélidis. Les Fiançailles du Soleil.* (Littérature populaire de toutes les nations. Nouvelle série. Tome VII. Paris, Librairie Orientale et américaine J. P. Maisonneuve, 1944. In-8° de 120 p.

2. T. SABBAGH. *La métaphore dans le Coran.* Préface de Louis Massignon, professeur au Collège de France. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien Maisonneuve, 1943. In-8° de XV-273 p. Pourquoi M. Sabbagh écrit-il toujours le Coran et non le Qoran. Cette dernière orthographe est admise en français et elle a le mérite de nous donner la transcription exacte du vocable arabe qui commence par un qof et non par un kef.

si son but serait de voiler la pensée du prophète et si en outre elle est susceptible de nous révéler le monde où elle a pris naissance, comme si la question pouvait même se poser quand il s'agit d'un peuple encore très près de la nature !

La seconde partie de l'ouvrage est consacrée à l'étude des figures employées par le Prophète dans son livre sacré, celles qui sont tirées de la nature, de l'homme et de la vie sociale. Nous avons là un beau travail qui contribuera certainement à faire avancer l'exégèse scientifique du Qoran, demeurée jusqu'ici très en retard.

J'avoue ne pas comprendre pourquoi l'auteur a cru devoir transcrire en caractères latins toutes ses citations arabes. L'ouvrage s'adresse évidemment à ceux qui s'intéressent à la littérature qoranique et qui par conséquent lisent et comprennent l'arabe. Cette transcription ne peut évidemment que les dérouter et les gêner. Malgré tout, elle enlève au texte quelque chose de sa force et parfois même de son intelligence.

Il n'aurait pas fallu non plus oublier que la langue du Qoran dépend d'un dialecte parlé au Hedjaz au VIIe siècle après Jésus-Christ. Elle ne peut être parfaitement saisie que si on la rapproche des témoignages authentiques, de la littérature préislamique ou des dialectes parlés encore actuellement dans le Nedjed. Sur le premier point, beaucoup de bons arabisants ne partagent pas le scepticisme de Margoliouth ,dans son article du *Journal of the Royal Asiatic Society* (juillet 1925). Pour être complet, l'auteur aurait dû rapprocher les métaphores du Qoran de tous ces témoins qui nous restent. L'intérêt du livre en eût été décuplé. Quoi qu'il en soit, l'ouvrage : *La Métaphore dans le Coran*, rendra les plus grands services à ceux qui étudient l'Islam primitif, qu'il s'agisse de la mentalité et de l'évolution de Mahomet ou de la composition du Qoran.

8. M. Louis Mercier[1] avait publié en 1924, à la librairie Geuthner un texte arabe, *La Parure des cavaliers et l'insigne des Preux*, consacré surtout à l'hippiâtrie. Ce texte était dû à un écrivain du sud de l'Espagne, ʿAly ʿAbderrhaman Ben Hoḏeïl El-ʾAndalusy, un auteur musulman du XIVe siècle. Quelques années plus tard, il lui tombait entre les mains un autre manuscrit dû à ce même Ibn Hoḏeïl et qui avait pour titre : *L'ornement des âmes et la devise des habitants d'El-ʾAndalus*. La comparaison des deux textes amena bientôt le savant arabisant à cette conclusion que le premier était

1. ALY ABDERRAHMAN BEN HODEÏL EL-ANDALUSY. *L'Ornement des âmes et la devise des habitants d'El-Andalus. Traité de guerre sainte islamique.* Traduction française par LOUIS MERCIER. Paris, Geuthner, 1939. In-8° de 354 p.

une version abrégée du second dont il reproduisait surtout la partie consacrée à l'équitation et à l'élevage du cheval de guerre.

Ibn Hodeïl vivait à la fin du xive siècle et son livre est dédié au souverain de Grenade Mohammad VII el Mosta'in Billah, c'est-à-dire à une époque où s'accentuait la décadence de la domination arabe en Espagne et où des compromissions avec les rois chrétiens s'imposaient de plus en plus. Dans ce traité sur la Guerre Sainte islamique, l'auteur fait surtout figure de propagandiste ardent, de zélateur de la foi et il traite son sujet moins en juriste pur qu'en prédicateur qui rappelle aux musulmans le devoir militaire que leur impose l'Islam. Ce devoir, c'est la guerre sainte *(Djihâd)*, car pour le Prophète, la voie de Dieu est essentiellement la guerre, le prosélytisme par l'épée. De la sourate IX, et plus spécialement des versets 5, 24 et 29, il ressort que pour les croyants « combattre les infidèles jusqu'à ce qu'ils se convertissent à l'Islam ou qu'ils paient un tribut de leurs propres mains dans une attitude humiliée », est un devoir qui s'impose en conscience.

Le Qoran n'envisage que deux catégories d'ennemis : ceux qui combattent Dieu et son prophète, c'est-à-dire ceux qui contreviennent aux lois de l'État musulman, et les mécréants. Ces derniers, qu'ils soient idolâtres polythéistes ou gens des Écritures, doivent être traités de la façon suivante : S'ils veulent se convertir, ils sont incorporés à la communauté musulmane dont ils partagent les privilèges, et aussi les obligations. S'ils résistent, le devoir est de les combattre partout où on les rencontre, jusqu'à ce qu'ils se convertissent, ou que, se reconnaissant vaincus, ils se soumettent et paient le tribut. Au xive siècle, Ibn Hodeïl écrit encore : « La mise à mort des infidèles est une nécessité dont on ne peut s'affranchir que s'ils consentent à embrasser l'Islam ou à nous servir la *djizya*, s'ils habitent notre territoire. » Conclure une trêve avec les infidèles ne peut être qu'un fait exceptionnel (Sour. 29, v. 11).

D'après Mahomet lui-même, l'Islam doit donc constituer comme une nation armée, non pas simplement pour la défense du territoire, mais pour imposer de gré ou de force sa foi nouvelle au monde. Le devoir fondamental du Croyant, le moyen par excellence de l'expansion musulmane, c'est le *Djihâd*, au point que le titre principal du Khalife successeur du prophète sera celui de Commandeur des Croyants, dignité qui vise avant tout sa commanderie de la guerre sainte.

Dans une introduction d'une centaine de pages, introduction magistrale et qui explique beaucoup de choses dans les événements actuels du Proche-Orient, M. L. Mercier esquisse l'évolution de la doctrine du *Djihâd* à travers les temps, depuis le Prophète jusqu'à nous.

Un premier stade est celui de l'offensive enthousiaste de l'Islam jeune contre le monde et c'est en même temps celui où le droit de la guerre a pris une forme concrète et rigoureuse.

Vient ensuite un stade de stagnation. Le Khaliphat traditionnel a vécu, l'Islam passe à la défensive, il se sent contraint à des traités, à des alliances même avec l'ennemi, première atteinte au double principe de la pérennité et de la continuité de la guerre.

Enfin vient la phase du recul et du repli sur soi-même, avec ajournement indéfini des buts de guerre et résignation à une domination étrangère, pourvu que le Credo et les institutions islamiques soient respectés.

Conformément à la tendance profonde de sa doctrine philosophique, l'Islam s'incline et se résigne devant les faits, puisqu'Allah les a décrétés, mais cette résignation n'exclut pas l'immense espoir du succès final que Dieu a promis dans les termes les moins ambigus. La masse n'attend plus que les signes annonciateurs, également connus d'avance, pour se ruer vers le martyre sanglant et le triomphe.

Les juristes musulmans peuvent discuter entre eux pour savoir si la *Djihâd* est à placer parmi « les piliers de l'Islam », pour le bas peuple la chose ne fait pas de doute et pour tous ceux qui ont vécu en pays arabes, pénétré ces milieux, il est certain que cette idée de la guerre sainte est une des plus vivaces de l'Islam. Elle explique en grande partie les difficultés rencontrées en Syrie et les soulèvements de Sétif, elle explique les innombrables événements qui ont toujours éclaté et qui éclateront toujours à l'appel d'un Madhi, d'un maître de l'heure qui lancera ses fidèles « *fi sabîl Illah* » dans le chemin d'Allah, « afin que la parole de Dieu ait le dessus ».

Quel malheur que nos hommes d'État ne connaissent pas ce beau livre ! Il est à même de leur donner les vues les plus réalistes sur la conduite à tenir avec les populations musulmanes, mais en même temps de faire comprendre à certains de nos alliés le danger de leurs agissements dans le Proche-Orient : *Hodie mihi, cras tibi !*

Mlle Goichon[1] se classe déjà depuis longtemps parmi nos meilleurs arabisants, et ses ouvrages sur la philosophie arabe montrent une connaissance approfondie de la mentalité musulmane. C'est donc sur ce plan qu'elle se place pour répondre aux objections que les disciples du Qoran opposent au dogme de la Trinité : « Que veut dire le mot Trinité ? Peut-on accepter cette absurdité de croire que 1 égale 3 ? » L'auteur montre comment l'objection n'est pas valable, et comment ni Mahomet, ni ses commentateurs n'ont com-

1. A.-M. Goichon. *Le mystère de la sainte Trinité.* Paris, Desclée de Brouwer, 1943. Petit in-16 de 123 p.

pris la théologie catholique. Ce petit ouvrage écrit par une chrétienne instruite et profondément croyante rendra service à nos missionnaires.

10. Du nouveau sur Homère ! Serait-ce donc encore possible ? Mais oui, parce que, sortant des sentiers battus, interrogeant directement les textes, au courant de toutes les découvertes, l'auteur[2] remonte à la préhistoire grecque, celle que nous ont révélée les fouilles du Proche-Orient, les inscriptions et les documents hittites, mésopotamiens, crétois, syriens, etc., une philologie terriblement ardue et une bibliographie qui n'oublie rien.

L'ouvrage est dur à résumer. Essayons quand même, car il en vaut la peine, et si nous parvenons à mener à bien notre tâche, les lecteurs auront du moins appris une fois de plus que le miracle grec, cher à Renan, n'existe pas. La Grèce n'est pas apparue subitement couronnée de génie. Ses violettes ont poussé sur un terrain longuement préparé, et elle n'est que l'héritière d'un passé égéo-crétois et même dans quelques cas, oriental.

M. Autran, prenant les poèmes d'Homère tout faits, tels qu'ils sont, se pose la question : « Comment ont-ils pu s'élaborer ? c'est-à-dire par le jeu de quel mécanisme l'*Iliade* et l'*Odyssée* ont-ils fini par être dotés de cette originalité multiple et si différenciée qui, au premier coup d'œil, permet de distinguer l'épopée homérique de toute la production littéraire ultérieure ? Il part de cette constatation que l'hexamètre héroïque, le vers de l'épopée, n'est pas d'origine grecque. Il n'est même pas d'origine indo-européenne ; c'est un égéo-méditerranéen passé en grec, comme il passera plus tard en latin avec Ennius. Les Grecs au surplus ne l'ignoraient pas et leurs historiens disent de lui qu'il est né dans les temples et que son origine est divine. Au fond et en dépit de certaines variations superficielles, les textes s'accordent sur trois points fondamentaux : 1° sur l'identité foncière de l'hexamètre hymnologique, oraculaire et héroïque ; 2° sur l'origine sacrée de cette formule prosodique ; 3° sur l'importation littéraire allogène qui figure à la base de l'invention de ce mètre.

L'auteur poursuit son enquête. Il constate que l'oracle métrique, car la Pythie ne proférait ses décisions qu'en hexamètres majestueux, passe pour être un héritage des temps préhelléniques, qu'il est né dans les grands centres oraculaires, Delphes, Dodone ou Claros, qu'il suppose en tous ces sanctuaires un bilinguisme où le grec ne

2. Charles Autran. *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*. Paris, Ed. Denoël. Tome I[er], in-8° de 168 p., 1938. Tome II, in-8° de 317 p. s. d. Tome III, in-8° de 378 p., 1943.

tenait pas encore la place d'honneur. Déjà Aug. Fick, *Vorgriechische Ortsnamen*, avait décelé ces deux couches onomastiques pré-grecque et hellénique proprement dite. M. Autran met en pleine lumière l'existence d'une langue savante à laquelle l'épopée homérique emprunte nombre de ses épithètes incompréhensibles pour nous, et d'une langue profane, puis d'un changement de langue qui intervient après une période plus ou moins longue de transition à la fin de la période pélasgique. En cette langue égéo-méditerranéenne, dont Homère nous a conservé de multiples indices, les premières hymnes et les premiers oracles ont été écrits. L'aède qui fréquentait les sanctuaires a imité le prêtre oracle ou hymnologue.

Le savant auteur conclut donc ainsi son premier volume : « De tout ce qui précède il résulte donc que, dans l'œuvre des aèdes homériques, le mètre, la langue, la tradition, les formules, tout nous oriente vraisemblablement du côté du monde sacerdotal. La constatation a-t-elle lieu de surprendre ? Il ne le semble pas. Elle est loin en tout cas d'être isolée. Car, pour citer non plus l'Asie lointaine, mais les terroirs slaves tout proches, n'est-ce point la langue liturgique : le slavon d'Église, qui, la première, servit de langue littéraire, dont les formes ont longtemps dominé dans les œuvres bulgares, serbes et russes... ? N'est-ce point là marquer du même coup la place insigne qu'occupe l'épopée dans l'évolution d'une littérature grecque idéale, censée complète, depuis Olên, le Lycien, prophète de Délos, et Phéomnoé, la sybille crétoise de Delphes, jusqu'à Flavius Josèphe ? » (p. 167).

Après avoir passé en revue les caractéristiques essentielles du mètre, de la langue et du style, M. Autran aborde l'étude des acteurs de l'épopée. Eux aussi nous révèlent les origines sacerdotales de l'épopée grecque.

Un premier chapitre du tome II nous fait toucher du doigt le caractère sacré des principaux personnages de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. Ce sont tous des dieux ou des héros. Les dieux prennent une part importante et parfois directe au conflit. Les rois, s'ils sont encore des mortels, n'en sont pas moins d'origine divine, et, après leur mort, ils accèdent tout naturellement au rang sacré de héros. Le bas peuple, le *laos*, qui souffre, lutte et meurt, n'existe pour ainsi dire pas, il demeure à l'état d'évocation lointaine et nébuleuse. Nous avons dans l'épopée d'Homère une base historique, car la guerre de Troie est un fait réel, mais nous avons aussi un ensemble hagiographique, exactement comme telle ou telle de nos chansons de gestes dont Bédier a montré qu'elles ont pris naissance dans les sanctuaires et les couvents qui jalonnaient la route des grands pèlerinages du Moyen-Age.

On se rappelle les difficultés qui existaient entre certaines églises

d'Aquitaine au sujet du cor et de l'épée du paladin de Roncevaux, la *Chanson de Roland* y fait d'ailleurs allusion. Ces mêmes différends existaient entre sanctuaires grecs qui prétendaient à qui mieux mieux, posséder les reliques des héros de l'épopée. Des temples se targuaient d'avoir reçu la visite d'Achille ou d'Agamemnon, de posséder leurs tombeaux, de garder leurs armes ou leur bouclier, d'avoir reçu d'eux des fondations pieuses et, pour être plus sûres de garder sur les pèlerins une popularité qui avait ses avantages matériels, les grandes familles sacerdotales faisaient remonter leurs généalogies, vraies ou fausses, et plutôt fausses que vraies, jusqu'à des héros célèbres de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*.

Mais ces héros, il convient d'y insister, ne sont pas des Hellènes, ce sont des préhellènes, égéens et asianites. M. Autran en apporte les preuves surabondantes, et l'épopée homérique suppose au Xe siècle avant Jésus-Christ, dans les îles et sur tout le pourtour nord de la Méditerranée, une grande religion commune, desservie par un ample réseau de sanctuaires qui assuraient les communications avec le reste du monde, et une culture générale dont la civilisation grecque n'est que l'héritière. Là encore il faudrait donc distinguer entre l'histoire sainte et l'histoire tout court. C'est une distinction qui s'impose en d'autres domaines, ce qui ne veut pas dire que l'histoire sainte soit fausse, seulement qu'elle introduit, qu'elle représente un point de vue qui se justifie.

Ainsi à la fin du second volume, M. Autran conclut très justement que partout les témoignages convergent en direction des milieux sacerdotaux. Pour clore l'enquête, il reste à examiner deux autres aspects et non des moins intéressants du problème, d'une part, les données fournies par la préhistoire des clans éoliens, achéens, ioniens, qui, à partir des débuts du second millénaire avant Jésus-Christ, sont venus occuper les côtes de l'Asie Mineure et dont les dialectes ont valu à la langue épique le plus clair de ses matériaux grecs, et, d'autre part, les renseignements fournis par la préhistoire des dieux de l'épopée et en particulier d'Artémis et d'Apollon, suzerains immémoriaux des rives de l'Asie Moyenne.

Les Éoliens occupaient la côte troyenne nord, depuis Ænos en Thrace jusqu'à Smyrne, en y comprenant Lesbos. Leurs clans n'ont entre eux aucune homogénéité. Ils sont une création politique et religieuse du haut sacerdoce bilingue qui dessert les temples de la côte et ils constituent comme un pont entre l'Hellade et le nord-ouest de l'Asie Mineure. Comparés aux balkano-asianiques que sont les Éoliens, les Achéens sont des anatolo-méditerranéens, mais ils existent très largement disséminés autour de la mer Égée sur des points fort éloignés les uns des autres, avec cette remarque importante qu'ils se manifestent comme des cadres plutôt que comme

une nation. Ce sont des chefs de bandes qui rappellent les Vikings. Plus tard ils se gréciseront, mais pour le moment, au témoignage même de Thucydide et de Strabon, ils sont venus de Colchide et du Caucase. Il se pourrait d'ailleurs qu'ils soient identiques à ces *Aḫḫiiava* que nous ont révélés les documents hittites. Selon l'expression même de M. Autran, ce sont eux qui apportent l'aventure, la force, l'espace, une ample expérience des hommes et de la mer, des traditions généalogiques associées à celles de maints sanctuaires, tout un réseau d'interférences transméditerranéennes qui s'étendent du Caucase à l'Espagne, de l'Égypto-Lybie à la Syro-Palestine, des côtes asiates au monde éparpillé des Iles. A son tour l'Ionien va élargir et surtout enrichir et peupler d'une grécité encore plus authentique ces vastes horizons désormais clairement entrevus.

On peut dire de la destinée des Ioniens qu'elle est prestigieuse. Quand l'histoire la saisit pour la première fois, ce sont des Pélasges qui habitent le Péloponnèse barbare. En des temps bien antérieurs à la guerre de Troie, des aristocraties phoiniko-égéennes les ont arrachés à leur premier habitat et les ont disséminés avec elles sur la vaste étendue du pourtour méditerranéen, depuis la Cyrénaïque jusqu'à la province asianique qui portera leur nom. Au cours de leurs vagabondages préhelléniques, ils ont changé de nom et de langue, ils ont pris un aspect nilotique (cf. la légende d'Io), chypriote et asianite. C'est eux qui ont fait plus tard la transition entre l'asianique et l'hellénique. Initiés à la grande civilisation minoenne, mieux que les autres ils en ont conservé les nobles vestiges et ils en ont transmis au monde grec l'inestimable trésor.

Ainsi donc Éoliens, Achéens et Ioniens, avec leurs idiomes, leurs cultes, leurs sanctuaires et leurs traditions constituent par excellence le plus authentique conservatoire de la Grèce égéenne. Après eux et grâce à eux, de cette Grèce d'Homère à la Grèce vraiment grecque, la transition sera tellement naturelle que, somme toute, le flambeau semblera ne pas avoir changé de mains.

Mais, allez-vous me dire : Pourquoi, dans une chronique d'histoire des religions, introduire cette étude historico-littéraire ? En voici la raison : parce que, dans un passage célèbre (II, 50-52, comp. VIII, 14), Hérodote, semi-Ionien et semi-Carien, déclare que le plupart des noms de dieux grecs sont venus aux Hellènes des Barbares. A vrai dire, on se devait de le soupçonner. A lire leurs avatars, à constater leurs symboles multiples, leurs attributs divers, l'évolution qui les caractérise depuis les temps primitifs, l'historien ne pouvait que conclure à une très haute antiquité et aux influences multiples de peuples nombreux.

Ainsi les dieux grecs ne sont pas grecs ; ils le sont devenus, car la claire intelligence des Indo-Européens qui les ont adoptés, les a

dépouillés de ce qu'il y avait encore en eux de sauvage. Elle les a clarifiés, décantés pour arriver lentement à cette spiritualisation que soulignera Platon. Sans doute Zeus est un aryen, mais à la condition d'admettre que si le nom est indo-européen, le personnage est l'aboutissement d'un syncrétisme plusieurs fois séculaire où se sont intégrés successivement plusieurs dieux suprêmes successifs. Personnellement même, je ne serais pas opposé à y intégrer des grands dieux sémitiques comme El et Baal. Hêra, la déesse *βοῶπις*, survivante des temps où son époux était le Taureau céleste, est une déesse-mère crétoise qui s'identifiera plus tard avec Dêmêter. Athéna est l'ancienne déesse titulaire d'Ilion, où son temple s'élevait au sommet de l'Acropole et où Homère nous montre Hécube lui rendant hommage. Lycophron la qualifie de *φοινίκη Θεά*. Elle est d'origine égéo-asianite et son emblème, la chouette, a été retrouvé à Hissarlik et à Yasili-Kaia. Héphaistos est vraisemblablement un lycien. Aphrodite Cypris, c'est-à-dire la Chypriote, s'identifie avec l'orientale Istar-Astarté. Un texte hittite qui porte des équivalences de dieux appartenant à des panthéons asiatiques différents, nous apprend que Hermès correspond au dieu Sin, dont les affinités avec la lune et le Thot lunaire de l'Égypte sont bien connues. Hérodote nous dit de Poseidon que son culte a commencé en Lybie, c'est-à-dire vraisemblablement dans une des colonies égéennes installées sur les côtes africaines. Quant à Artémis, fille de l'asianite Lêto, vierge et mère, souveraine des fauves, *πότνια Θηρῶν*, elle est une crétoise. Apollon n'était tout d'abord qu'un *kouros* crétois, fils et époux de la Déesse-Mère. Plus tard, il a des parentés avec Dionysos, et c'est pourquoi l'orgiasme des cultes dionysiaques fait également partie, mais sur un plan supérieur, de la religion d'Apollon. Et c'est pourquoi aussi Apollon Triopas (le dieu aux trois yeux), l'omniscient, préside à l'enthousiasme et à la poésie, mais malheureusement il est également le dieu archer aux flèches exterminatrices. Dieu de lumière, une inscription du C. I. S. l'identifie avec Šamaš, le soleil, et il est devenu tellement asianite qu'il se manifeste dans l'*Iliade* comme le dieu protecteur de Troie. M. Autran ajoute : « Le personnage central du poème, celui qui soutient l'épopée de bout en bout. »

Mais sous ces dieux aux noms multiples, *πολλῶν ὀνοματῶν μορφὴ μία*, disait déjà Eschyle, qu'y a-t-il au juste ? En fait, la vieille religion de l'énergie fécondante du Couple Immortel, celle qui place la génération des hommes et des choses à la base même de la vie sociale. La prolifération des familles, des troupeaux et des moissons conditionne la prospérité du groupe et c'est pourquoi le culte de la fécondité avec ses rites qui nous apparaissent comme si profondément immoraux, s'étend sur toute la Méditerranée égéo-asianite. Il date de la période matriarcale de la petite culture, lorsque les hommes

se sont avisés que produire était plus sûr que de recueillir les fruits spontanés de la culture. Il est étroitement lié, non seulement à la vie, mais aussi à la mort, car la mort précède la reviviscence des plantes et la conditionne. Pour cette reviviscence incertaine, il importe de se concilier l'assistance des dieux, de connaître les rites coercitifs de la magie, de s'assurer l'aide des ancêtres, les héros puissants, fondateurs de la tribu, éponymes de ses familles principales et dont le *mana* persiste après le trépas, *mana* redoutable qui peut déclencher la sécheresse, brûler les récoltes, stériliser la terre et les troupeaux ou au contraire les faire multiplier.

La conclusion, c'est que nos épopées constituent à la fois un commencement et une fin. Un commencement, si l'on s'en tient strictement au point de vue de la littérature hellénique attestée. Une fin, si on les considère comme le dernier et seul monument littéraire pleinement intelligible et vivant de la grande civilisation égéo-mycénienne.

La vérité pourrait être qu'elles ne sont en fait ni l'un ni l'autre. Ou plutôt, elles sont à la fois l'une et l'autre, car elles coïncident avec cette période de transition d'une société théocratique à une société profane qui marque simultanément le terme d'une civilisation orientale archaïque et l'avènement d'une culture occidentale nouvelle. Les dernières splendeurs du couchant égéen viennent ici dorer les armes des paladins de Troie, illuminant à la fois la mer homérique et les cimes d'un Olympe où trône désormais un Zeus devenu grec.

Je sais que parmi nos plus savants hellénistes quelques-uns d'entre eux ont écrit à l'auteur pour le féliciter de son beau travail et se déclarer d'accord avec lui. Un certain nombre de ces découvertes concernant le monde égéen avaient été amorcées, mais il y manquait la synthèse ; elle est désormais assurée. Les faits positifs surabondent et la démonstration est acquise. On pourra peut-être dire que le livre est difficile à lire, qu'une rédaction plus élégante aurait pu mieux présenter les choses, qu'une grande carte de l'Égéide aurait été la bienvenue, ce ne sont là que vétilles sans importance, car l'érudition est sûre et l'information parfaite. Les *Origines sacerdotales de l'Épopée grecque* sont un livre qui ouvre des voies nouvelles et qui restera.

(A suivre.) Albert VINCENT.

ÉCRITURE SAINTE

I. — ANCIEN TESTAMENT

1. Le P. Husser a voulu faciliter la récitation intelligente des *Psaumes*. Aussi a-t-il rédigé un ouvrage très commode, de format réduit, qui est le psautier même du bréviaire, mais muni d'explications[1]. Il reproduit, en caractères gras, le texte de la Vulgate, celui que l'on récite, et intercale, en caractères ordinaires et entre parenthèses, les mots latins qu'il faudrait suppléer ou qui servent d'explication concise à un texte énigmatique. Chaque psaume est précédé d'un titre qui en indique la portée générale. Ce livret nous permettra d'attendre plus patiemment la parution, dans nos bréviaires, de la nouvelle traduction latine du psautier, préparée par les professeurs de l'Institut Biblique de Rome.

Le livre que le P. Brillet consacre à *Amos et Osée*[2] est dominé par l'idée de témoignage qui caractérise la collection dans laquelle paraît ce volume. Pour lui rendre témoignage, Dieu avait la création, les monuments qu'on lui élevait, les institutions religieuses et surtout les hommes. Parmi les hommes de Dieu, les prophètes brillent d'un très vif éclat : ils sont divers par le tempérament et l'action, mais tous au service d'un même Esprit. Les prophètes ont été mêlés de près à la vie politique et sociale de leur temps. Ils ont beaucoup parlé, en un langage rythmé qui avait ses origines lointaines, ses lois et aussi ses libertés. Leurs oracles ont été consignés par écrit et les textes inspirés que nous conserve la Bible ne sont trop souvent que des vestiges mutilés d'une littérature plus ample dont la transmission a été traversée de mille vicissitudes. Le texte d'Osée a particulièrement souffert. Le P. Brillet s'ingénie à faire revivre devant nous ces deux prophètes dont les écrits sont les plus anciens que nous possédions de la littérature prophétique. Il les situe dans leur époque et dans leur milieu. Amos est un berger judéen

1. P. Husser, C. SS. R., *Psallam spiritu et mente*, 9 × 15, 353 p., relié toile, 35 fr. Chez l'auteur, Aumônier, Orphelinat de Guénange, Moselle.
2. G. Brillet, *Amos et Osée*, collection « Témoins de Dieu », n° 3, 12 × 19, 107 p., Ed. du Cerf, 1944.

que Dieu envoie prêcher en Israël. C'est un voyant et un missionnaire, un témoin de la justice de Dieu et de la conscience religieuse. Son livre évoque les scènes de la vie pastorale et rurale et aussi celles de la cité, ou encore l'émotion des âmes.

Osée a vécu dans sa propre vie conjugale la grande aventure d'amour et de pardon qui représente les rapports de Dieu avec Israël l'infidèle. Il a chanté la condescendance divine, flétri l'ingratitude, prédit le châtiment, convié au repentir, célébré le pardon toujours possible : « Quand on veut connaître la tendresse de Dieu, c'est le livre d'Osée qu'il faut méditer. Il est la préface de toute mystique et l'introduction à l'histoire des intimités de Dieu et de l'homme. » Les larges extraits des deux prophètes que le P. Brillet insère dans son exposé, sont une invitation discrète, mais pressante à lire dans la Bible tout ce qui nous reste de leur témoignage.

2. Le tome II du Manuel d'Études bibliques[1] vient de paraître en nouvelle édition, sous le titre *Histoire du Peuple d'Israël.* L'on connaît les mérites et l'esprit de l'ouvrage qui allie une information très étendue à un souci de stricte orthodoxie. M. le chanoine Lusseau suit les directives pontificales à la lettre, et les larges extraits des encycliques et des auteurs reçus traduisent sa préoccupation de ne jamais s'éloigner de l'enseignement commun. Cela ne signifie pas qu'il ne soit sagement progressiste. Nombreux sont les amendements apportés à l'édition précédente, les coups de lime donnés à telle ou telle affirmation trop absolue. En voici quelques échos.

Pour l'existence des doublets, l'on admet à présent que le procédé oriental « de juxtaposer des documents même contradictoires pourrait peut-être résoudre quelques cas » (p. 74), celui de la création, du déluge. Les autres doublets seraient simplement des récits de faits divers. Si les difficultés proposées par les critiques ne suffisent pas à ébranler la thèse traditionnelle, « il reste que les explications jusqu'à présent fournies, ne les résolvent pas toutes adéquatement » (p. 94). Ceci pour le Pentateuque. Mais dans le problème littéraire des livres de Samuel, les arguments invoqués « ne sont jamais vraiment sérieux » (p. 180). A l'hypothèse des sources qui fait disparaître si simplement certaines incohérences du récit, l'on préfère l'hypothèse des secrétaires, quitte à imaginer des subtilités sans nombre pour expliquer les variantes de la narration issue d'un auteur unique. Ainsi les computations ordinales et cardinales dans la chronologie du déluge (p. 439-443). Pourtant un auteur qui évite de se prononcer sur un détail et qui en toute pro-

1. Lusseau-Collomb : *Histoire du peuple d'Israël.* Nouvelle édition revue par M. le chanoine Lusseau, in-8°, 1166 pages. P. Téqui 1945.

bité nous redonne simplement sa documentation, ne se contredit pas, semble-t-il. Pour l'historicité des livres de Tobie, Judith, Esther, la thèse du roman pieux « ne présente pas toute la certitude désirable ». Cependant « il ne saurait être question de résoudre toutes les difficultés que posent ces livres à l'historien » (p. 291). Les récits de la tentation et de la chute relèvent « d'un genre historique éminemment populaire. Encore peut-on se demander si nous sommes en face d'un serpent réel ou d'une forme ophidienne ». Mais la distinction serait « sans grand intérêt » (p. 369).

Remercions l'auteur de ces nuances qui témoignent de son désir d'objectivité. Le manuel idéal n'existe pas. Il nous suffit d'un instrument de travail qui fasse réfléchir et qui forme le jugement de nos étudiants. Et puis la critique, après tout, n'est qu'une science auxiliaire de l'exégèse. Se soumettre aux faits historiques qui constituent la trame de la révélation, comprendre ces phénomènes dans leurs caractères multiples et assigner à chacun d'eux sa date et sa signification, quelle tâche délicate ! Aussi l'on comprend les hésitations de l'auteur porté à les juger au gré de ses préférences dogmatiques au lieu d'accepter en leur rigueur et en leur plénitude les exigences des documents. Les théories de l'inspiration et de l'inerrance ne doivent-elles pas elles-mêmes se plier aux faits ? La vérité d'ailleurs ne peut jamais être dangereuse.

J. Munsch.

II. — ÉVANGILES

Nous devons au P. Allo, au sujet de nos évangiles, deux récents petits volumes qu'on lira avec le plus vif intérêt et le plus réel profit. Le premier paraît dans la collection « Témoins de Dieu[1] » ; il concerne surtout les *évangiles synoptiques et les Actes*. Le second[2] étudie *Saint Jean*. Ce qui nous plaît dans ces exposés, c'est la manière synthétique, la façon lumineuse et forte de traiter un sujet par les plus hauts sommets, d'où le regard plonge, selon les opportunités ou le libre choix, dans les vallées cachées où traînent les ombres. A ce point de vue, les aperçus du P. Allo sont admirables. Quand il le veut, il exprime à ravir sa pensée en des phrases imagées qui frappent et qui séduisent. Il lui arrive aussi, à l'occasion de tel ou tel développement, de nous exprimer ses opinions personnelles sur le sens d'un texte, sur l'arrangement d'une péricope : vues en général perspicaces, mais pas toujours convaincantes. La composi-

1. E. B. Allo, O. P., *Evangile et Évangélistes* ; collection « Témoins de Dieu », n° 4, 12 × 19, 171 p., Ed. du Cerf, 1944.

2. E. B. Allo, O. P., *L'Évangile spirituel de saint Jean*, suivi de *Le Règne de Dieu et le monde* ; 12 × 18, 227 p., Ed. du Cerf, 1944.

tion et la rédaction sont parfois négligées. Il y a des redites, des reprises, des anticipations et des rappels, des parenthèses multipliées, des phrases surchargées, des allusions trop fuyantes, un plan qui manque parfois de netteté et, assez rarement, un mélange un peu rebutant d'érudition trop affichée (spécialement au début du second volume) et de charmante simplicité. Au demeurant, ces ouvrages, d'une lecture assez agréable, sont une précieuse mine à exploiter.

Le P. Allo, sans s'astreindre à faire « la critique des critiques », commence par établir contre eux la valeur historique des synoptiques. Leurs récits, il est vrai, sont incomplets, peu soucieux de chronologie, sobres sur l'indication de leurs sources : mais ils sont scrupuleusement fidèles à transmettre les données, encore rudimentaires dans leur formation, d'une doctrine enseignée occasionnellement et progressivement par Jésus. Leurs ressemblances et leurs divergences attestent à la fois l'indépendance du témoignage et la valeur indiscutable des faits sur lesquels ils tombent tous d'accord.

Marc, cet homme d'affaires qui a beaucoup voyagé, a écrit en un grec assez incorrect, sans éclat et semé de latinismes, une relation fidèle de la prédication de Pierre. Son style est prenant par sa vivacité, il est précipité, « cinématographique ». Marc reproduit peu de discours, mais relate avec force détails concrets des miracles sensationnels qui font éclater la puissance du Fils de Dieu incarné. Il souligne les étapes de la révélation graduelle du mystère de Jésus, notamment le secret messianique.

Matthieu est un fonctionnaire riche, instruit, cultivé et même savant. Ce n'est pas, comme Marc, un narrateur qui se livre sans arrière-pensée à la joie de raconter, mais un intellectuel qui ordonne une belle matière historique en vue d'une démonstration doctrinale. Il rapporte volontiers des discours, dont les termes caractéristiques et les procédés de style oral sont soigneusement conservés : la mémoire est fidèle. Les récits sont simplifiés, réduits à l'essentiel : tout juste ce qu'il faut pour exprimer l'idée. C'est le comptable qui résume clairement ses états. C'est l'homme de chiffres qui schématise autour de nombres conventionnels (3, 7, 8, 10, 14) certains souvenirs : moyens mnémotechniques d'instituteur. C'est le bibliste juif qui raccroche les faits et les enseignements de Jésus aux textes de l'Ancien Testament qui les prophétisent ou les illustrent : le procédé est particulièrement sensible pour les récits de l'enfance du Sauveur. C'est le théologien hiératique, calme, didactique, qui prouve une thèse : celle de l'origine du « Royaume des Cieux » (l'Église). Jésus est venu établir l'Église dans le monde en continuité avec le judaïsme, mais elle jouit vis-à-vis de celui-ci d'une pleine autonomie. Matthieu aime les tableaux d'ensemble (sept

grands blocs résument la vie publique en Galilée), les discours synthétiques (comme le Sermon sur la Montagne), où il groupe les éléments d'après leurs ressemblances plus que selon leur ordre de succession chronologique. Matthieu pourrait avoir été lui-même l'adaptateur de son évangile araméen en grec, et cette élaboration tient compte du récit de Marc. Son évangile, qui reste très juif comme couleur, possède pourtant un caractère universaliste. Matthieu est l'évangéliste de l'Église.

Luc, le médecin distingué et lettré, composa dans la joie deux ouvrages qui débordent d'allégresse. Ils se font suite tout naturellement. Ils parurent l'un et l'autre, et peut-être coup sur coup, vers l'an 63. Moins ecclésiastique que Matthieu, Luc est plus moraliste : il se préoccupe dans son évangile d'inculquer au lecteur les vertus intérieures qui transfigurent les âmes et qui par suite préparent les transformations sociales. Luc est attentif aux petits, il s'intéresse au sort de l'enfant, de la femme et du pauvre. En « bon médecin », qui ne veut pas effaroucher son client, il évite habituellement les formules qui heurtent : il a un ton « irénique » qui imprègne ses exposés. Il prêche la joie, mais aussi le renoncement qui en est la plus pure source. Il puise ses renseignements à des informations diverses : influence (indirecte) de Marie pour les charmants récits de l'enfance, émaillés de cantiques ; données de Marc, dont il s'inspire par sections entières ; documentation personnelle. Il évite de colorer les discours de Jésus du vocabulaire plus dogmatique et plus évolué de son maître Paul. Son plan est plus géographique que chronologique, et parfois aussi d'ordre doctrinal. Il pastiche élégamment le grec des Septante ; il écrit en artiste et en saint.

Les Actes nous montrent l'action de l'Esprit de Jésus dans l'Église naissante et son influence décisive sur Paul, le missionnaire, le fondateur d'églises. La période initiale est décrite « à larges traits de peintre sûr de son pinceau » ; la seconde partie est plutôt une chronique des voyages de Paul. Un parallélisme discret mais constant met en scène Pierre et Paul en des situations analogues. On décèle, dans la composition et la rédaction, une loyauté documentaire qui évite de remplir par anticipation les récits et les discours des expressions plus élaborées de l'enseignement ultérieur. Paul nous est montré prêchant la catéchèse apostolique, et nullement dans la perspective si spéciale de la doctrine de ses épîtres. Laissant de côté les controverses, qui sont des souvenirs pénibles, Luc décrit plutôt « la sécurité et la sérénité invincible de la marche du Saint-Esprit à travers le monde ». A plusieurs reprises, il signale comment tout syncrétisme répugne aux Apôtres. Luc cite volontiers les discours, ne redoute ni l'ironie amusée, ni la pointe d'humour. Le livre des Actes, générateur de joie et d'enthousiasme, est un des plus propres à nous transformer en témoins de Dieu.

A saint Jean, le P. Allo consacre le dernier chapitre d'*Évangile et Évangélistes* et son volume sur *l'Évangile spirituel.* Jean, fils de Zébédée, n'est pas un personnage mièvre ; il est viril et impétueux. Il devait, quand il fut appelé, « commencer à porter quelque barbe ». Ce « fils du tonnerre », qui est « prompt et cruel comme un jeune aviateur à ses débuts », songe bien vite à faire descendre le feu du ciel sur les villes inhospitalières. Il est brave, mais ambitieux. On aime l'ardeur de sa jeunesse et la sérénité de ses vieux jours. Le P. Allo pense que l'histoire de son martyre dans l'huile bouillante n'est rien d'autre qu'une « pieuse légende ».

Jean est un Aigle dont les deux ailes sont la prophétie et la théologie. Ces deux savoirs s'enracinent dans l'histoire de Jésus, dont Jean fut le témoin. Pénétré de l'esprit de victoire, Jean célèbre le Christ vainqueur en deux écrits bien différents : l'impétueuse Apocalypse, puis l'Évangile calme et apaisé. L'Évangile fortifiera la foi, l'Apocalypse est un message d'espérance ; quant à la première Épître, elle est une leçon d'amour, de charité.

Tandis que Paul, contemplatif lui aussi, est le lieutenant du Christ auquel il veut soumettre l'univers, Jean est l'aide de camp qui se tient auprès du roi, sur les hauteurs d'où l'on domine le combat. Confident intime de Jésus, qu'il sait assuré du triomphe, il envisage avec une sérénité supérieure les phases du dramatique conflit de la Lumière et des Ténèbres. Il sait, quand il le faut, donner le frisson de l'épouvante (l'incrédule se juge lui-même en refusant la lumière), faire frémir d'horreur (Judas, l'un des Douze), souligner la noirceur du crime (Judas sortit : c'était la nuit), montrer le tragique d'une situation perdue (Je ne prie pas pour le monde). Mais il manifeste surtout les aspects réconfortants du conflit engagé. Il montre que les oppositions des méchants sont encore plus ridicules et plus odieuses qu'effrayantes. Il ne craint pas l'ironie dominatrice et écrasante à l'égard de ces adversaires, ni le fin sourire. C'est avec des mots et des images très simples, presque incolores parfois, et en des phrases monotones qui contrastent avec la sublimité des idées, qu'il expose les avancées progressives de Celui qui se révèle aux siens. Les images vives de l'Apocalypse se tamisent dans l'Évangile : le conflit de l'Agneau et du Dragon devient celui de la Lumière et des Ténèbres, mais c'est la même doctrine. L'unité d'auteur se reconnaît encore à la similitude des procédés de composition (les Septénaires, par exemple). Si le grec de l'Évangile est meilleur que celui de l'Apocalypse, il faut l'expliquer par l'emploi d'un secrétaire qui, sans toucher au caractère sémitique du style, a été chargé de polir le grec assez défectueux d'une première dictée.

Le P. Allo considère comme une interpolation la mention de l'Ange de la piscine de Bézatha, au chapitre v. Le verset 24 du cha-

pitre XXI est de la main des disciples d'Éphèse, mais le reste du chapitre est bien de Jean. Le récit de la femme adultère, au chapitre VIII, est d'une main apostolique, vraisemblablement de Jean lui-même, mais écrit en d'autres circonstances. Par ailleurs, le P. Allo maintient l'ordre actuel des chapitres : il refuse donc d'accepter l'interversion des chapitres V et VI que beaucoup soutiennent, et il suppose quatre Pâques dans la vie publique de Jésus.

Le quatrième Évangile est un récit complémentaire des synoptiques, un récit historique, mais dont les éléments sont choisis et dosés selon un symbolisme savant. Il y aurait, d'après le P. Allo, une alternance régulière entre l'eau (la lumière, la foi) et le sang (la vie, la charité), qui commanderait le choix des épisodes et leur ordre de succession. Il note aussi des septénaires multiples, des répétitions de formules selon un nombre calculé en considération de leur signification mystique. Mais à côté de ces subtilités et de ces artifices, on notera le réalisme d'un saint Jean : précisions de détails numériques, topographiques, chronologiques, psychologiques (tempérament des individus, des foules, des apôtres). Quant aux discours de Jésus, même si saint Jean les résume en son style et s'il les fait suivre de commentaires personnels, il en garde scrupuleusement les mots de valeur, les caractéristiques doctrinales et le développement général.

Jean est l'évangéliste de la lumière et de la vie : ces deux notions, déjà énoncées dans le prologue, traversent tout le quatrième Évangile. La guérison de l'aveugle-né permet de souligner l'enseignement sur la lumière, la résurrection de Lazare de mettre en valeur ce qui concerne la vie. Sans être eschatologiste ou moraliste, saint Jean ouvre des perspectives profondes sur l'au-delà et incite à la pratique des commandements par amour. La paix et la joie résulteront de la surabondance de la vie et de l'amour. Jean puise la joie dans le fait qu'il demeure en Jésus et Jésus en lui. Il a vécu toute la fin de sa vie dans la paix contemplative dont rayonne son Évangile. La Vierge Marie et le Précurseur apparaissent dans cet écrit comme des modèles d'âmes contemplatives.

Le P. Allo complète son volume sur saint Jean par quatre chapitres qui concernent un sujet différent et qui semblent reproduire des articles déjà parus ailleurs. Il les groupe sous ce titre général : *Le Règne de Dieu et le monde.* Belles considérations écrites dans une langue châtiée.

Les éditions du « Seuil » nous offrent, en une élégante plaquette, une traduction française de l'*Évangile selon saint Luc*[1]. Le P. Gour-

1. *Évangile selon saint Luc,* Introduction, traduction et notes par le R. P. Gourbillon, O. P. 12 × 16, 127 p. Éd. du Seuil, Paris 1945.

billon présente l'évangéliste et son œuvre en quatre pages très brèves ; il nous propose, sous le nom de plan, un relevé purement matériel des sections évangéliques, sans grande idée directrice ; puis il nous livre sa traduction. Celle-ci entend garder au texte ce qui se peut de sa force et de sa fraîcheur. Traduire est un art difficile, et il est rare que l'on puisse rendre à son gré toutes les nuances d'un texte aimé. A plusieurs reprises, l'auteur de ce livret gémit devant les impossibilités auxquelles il se heurte. L'ensemble est satisfaisant. Il y a pourtant des déficiences. Par exemple, traduire par « Cher Théophile », le « *Kratiste Theophile* » du prologue est beaucoup trop faible. Par contre, il y a des réussites. Ainsi, à la fin du récit des tentations (iv, 13), la traduction : « Le diable ayant alors épuisé toute tentation, s'éloigna de lui jusqu'au *bon moment* », rend bien une nuance intéressante du texte. Parfois la phrase oublie presque d'être française pour mieux suivre le grec. Soit cet exemple : « Étant entré (dans la ville) il traversait Jéricho. Et voilà un homme appelée Zachée, c'était un chef publicain et il était riche ; il cherchait à voir Jésus, qui il était » (xix, 13). La numérotation des versets n'est donnée que de cinq en cinq, ce qui n'offre guère que des inconvénients. Les notes sont courtes, généralement pertinentes et particulièrement attentives à signaler les allusions de Jésus ou de l'évangéliste aux passages de l'Ancien Testament, surtout aux prophètes.

Voici un texte difficile de saint Luc (xvi, 1-15). Qui, en effet, ne s'est entendu consulter sur *la parabole de l'Intendant astucieux*, notamment au retour de la messe du VIII[e] dimanche après la Pentecôte, où elle figure au titre d'évangile de ce jour ? Les solutions offertes sont innombrables et souvent décevantes. M. l'abbé Jean Pirot nous le rappelle dans l'épilogue de l'importante étude qu'il consacre à cette parabole[1]. Mais quelle est l'opinion de M. Pirot lui-même ?

Il répartit ainsi les versets de ce passage : la parabole proprement dite ($1\text{-}8^a$), suivie d'une indication sur sa portée (8^b) ; puis *l'application de la parabole, par manière de contraste et d'a fortiori* (9-13) ; enfin, un incident avec les pharisiens, qui n'a que des rapports occasionnels et très lâches avec la parabole et son application (14-15).

Le verset 8^a est traduit : « Et le maître donna son *vu et approuvé* au filou d'intendant, car le malin s'y était bien pris ». L'approbation n'est donc qu'un simple visa, accordé de confiance aux quit-

1. Jean Pirot, *Jésus et la richesse*, Parabole de l'Intendant astucieux (Luc, XVI, 1-15) ; 16 × 24, 81 p. Imprimerie Marseillaise, 1944.

tances présentées et nullement un éloge de l'intendant. Il n'y a plus de félicitations adressées au filou par le maître de la parabole, mais seulement une explication fournie par le narrateur sur l'obtention de ce visa : les écritures avaient été si habilement arrangées que le maître (de la parabole), induit en erreur, n'a même pas soupçonné la fraude. Le comportement de ce maître n'a d'ailleurs guère d'importance pour la signification de la parabole. Ce n'est qu'un trait expressif qui a pour unique but de souligner la réussite de l'intendant dans ses combinaisons frauduleuses.

Le verset 9 nous est présenté dans cette traduction : « Et moi je vous dis : Faites-vous des amis avec le Mammon d'iniquité, pour que lorsqu'il fera défaut, on vous reçoive dans les demeures éternelles. » La leçon consiste dans l'emploi à faire de la richesse, valeur peu estimable que désignent des termes péjoratifs. Elle doit servir « à se faire des amis », non pas à la manière de l'intendant astucieux, dont la conduite, répréhensible au point de vue moral (ce « filou d'intendant »), n'obtient que des résultats précaires, mais *au contraire*, par un usage conforme à la saine morale et à un idéal religieux (emploi fidèle de la richesse), qui mènera à des résultats *supérieurs*. Ceux qui, par l'honnête utilisation de leurs biens, se seront fait des amis sur terre, seront reçus *par Dieu* dans les cieux (« On vous recevra dans les demeures éternelles »).

M. Pirot qui, dans le chapitre Ier, propose son opinion et l'oppose à l'interprétation du P. Buzy, s'examine dans les chapitres II et III sur ses rapports avec les idées du P. Pautrel. Celui-ci a publié, on le sait, dans les *Recherches de Science religieuse* de juillet 1940, un article remarqué qu'il intitule : « *Æterna tabernacula* ». M. Pirot reconnaît ses dettes à son égard pour l'explication du verset 8a. Mais le P. Pautrel traduit ainsi le verset 9 : « Et moi je vous dis : Faites-vous des amis avec la malhonnête richesse pour que, lorsqu'elle vous fera défaut, *ils vous tiennent définitivement à merci* ». Il y aurait là un jeu de mots venant de la similitude, en araméen, de Miskan (tente) et de Maskon (gage). La parabole s'achèverait par une ironie : cet intendant, en achetant des complicités par des manœuvres déloyales, s'expose au chantage des débiteurs naguère avantagés par lui. Sa réussite n'est qu'apparente et temporaire. Elle lui ménage de gros déboires pour un proche avenir.

M. Pirot envisage cette hypothèse avec une certaine bienveillance, mais il conclut que cette ironie ne peut se concevoir dans l'ordre actuel de succession des versets, même après avoir, comme le P. Pautrel, « déporté » le verset 13. A titre d'essai, il suggère une «hypothèse de travail », qui consisterait à lire les versets dans cet ordre : 1b-8a, 1a, 8b, 10-15, 9. L'ironie, placée tout à la fin, serait en situation. Mais même dans cette position privilégiée, des ano-

malies demeureraient. D'autre part, l'hypothèse de cette transposition n'a aucun appui dans les témoins du texte. Ne vaut-il donc pas mieux l'abandonner ?

Après cette étude diligente, écrite avec lucidité et souvent avec une verve éblouissante, M. Pirot consacre son chapitre IV à l'utilisation pastorale de la parabole et un épilogue au défilé des principales interprétations (allégoriques ou au sens littéral propre) qu'a suscitées cette parabole au cours des âges[1]. Ce mémoire est fort suggestif. Il faut le lire avec une attention soutenue, mais qui est largement récompensée.

III. — ÉPITRES

Après le commentaire de *l'Épître aux Hébreux*, du P. Médebielle (dans La Sainte Bible de Pirot, t. XII, 1938), voici celui du P. Bonsirven dans la collection « Verbum Salutis[2] » : véritable monument consacré à l'un des documents les plus attachants du Nouveau Testament. Le P. Bonsirven connaît son prédécesseur, qu'il cite dans sa bibliographie, mais qu'il utilise assez peu et avec lequel, ce qui est bien dommage, il se rencontre assez rarement dans les conclusions.

L'introduction en est assez ample (160 pages) et bien conduite. Nous en signalons seulement les principales conclusions. L'épître, nous dit-on, est une lettre qui a conservé certaines préoccupations et des tournures chères à l'orateur. C'est « un discours d'exhortation », dont l'exposé dogmatique sur le sacerdoce du Christ forme la trame continue et progressive. Cette épître fut composée d'un seul jet : il faut en maintenir l'intégrité absolue. Les destinataires seraient des chrétiens venus du judaïsme, mais on ignore où situer cette communauté judéo-chrétienne : peut-être en Palestine. Le P. Bonsirven semble ignorer (cela est dû sans doute aux délais qui séparèrent la fin de la rédaction de son manuscrit et sa publication) l'article qu'a publié le P. Dubarle, O. P., dans la *Revue Biblique* de 1939 (p. 506-528), sous le titre de « Rédacteur et destinataires de l'épître aux Hébreux », et qui défend d'ailleurs une tout autre hypothèse.

1. *La Vie Spirituelle* d'août-septembre 1945, p. 110-121, a publié un article de Lanza Del Vasto, *L'économe infidèle*, où l'auteur prétend que la parabole est une invitation à l'indulgence dans nos rapports à l'égard des pécheurs (les débiteurs de Dieu) pour que ces pécheurs pardonnés nous aident, au temps propice, à franchir les portes du ciel, où ils seront déjà parvenus. Sera-t-on convaincu par cet exposé ? Il est permis d'en douter.

2. Joseph Bonsirven, S. J., *Épître aux Hébreux* (collection « Verbum Salutis », XII), 12 × 18, 551 p. Beauchesne 1943.

De cette épître, saint Paul est l'auteur inspiré. L'identité du rédacteur dont il s'est servi est invérifiable. « C'était un de ses disciples, imprégné de sa pensée et aussi de sa manière de parler, mais en même temps écrivain cultivé, informé et curieux de philosophie, tout particulièrement du Philonisme et ordinairement attentif à polir son style et à bien équilibrer toute sa composition ». On ne sait où fut rédigée cette épître, qui pourrait dater de l'an 67.

Deux chapitres théologiques sont insérés au cœur même de l'introduction. Le P. Bonsirven en avait naguère donné la primeur en des articles de la *Nouvelle Revue Théologique*. L'un des exposés, sur la théologie sacerdotale, est essentiel pour placer l'enseignement de l'épître dans sa vraie perspective : à l'époque primitive (avant la Loi), et à la période ancienne de l'économie israélite (depuis la Loi) a succédé l'économie chrétienne dans laquelle Jésus-Christ, le Fils de Dieu, le Grand-Prêtre des temps nouveaux selon l'ordre de Melchisédech, après avoir réalisé sur terre le sacrifice rédempteur, officie dans le sanctuaire céleste. Cette théologie sacerdotale, qui puise ses éléments dans la Bible (et non pas dans Philon, avec lequel les rencontres sont purement verbales), n'est qu'une « expression de la sotériologie paulinienne, mais dans un autre système de valeurs » (p. 74). L'autre chapitre théologique est consacré au problème épineux des péchés qui seraient irrémissibles. En réalité, dans deux passages de l'épître (VI, 4-8 et X, 26-31), l'auteur admoneste une communauté qui, par son relâchement, glisse vers l'apostasie, où quelques-uns de ses membres sont déjà parvenus, mais peut-être pas encore d'une manière irrémédiable. Il leur dépeint un état psychologique qui deviendrait normalement incurable, puisqu'il ne serait plus possible de recourir une nouvelle fois à la discipline pénitentielle du baptême par laquelle se fait l'entrée en chrétienté.

Le commentaire est documenté, savant, parfois un peu dilué (c'est le genre paraphrasé de la collection qui y conduit). On sent, trop peut-être, que l'auteur est familier de la littérature rabbinique. Il cite volontiers les Pères grecs et latins, ce qui est parfait ; et aussi les théologiens et les auteurs spirituels (particulièrement de l'École Française), ce qui est également fort précieux, mais qui risque par moments de faire dire au texte plus que ne le suggère la simple exégèse.

Celle-ci se tient à un niveau élevé : l'auteur est du métier. Mais il ne nous semble pas avoir toujours bien indiqué le fil conducteur des pensées. Pour soutenir, par exemple, que I, 4-14 a pour but d'établir la divinité du Fils et II, 5-18 son humanité, il faut sacrifier bien des nuances de I, 4-14 et donner à plus d'un verset un sens que le contexte ne recommande guère. On a l'impression que l'on veut faire entrer de force certains versets réfractaires dans le cadre

d'un plan préconçu. Cette divergence liminaire a ses contrecoups sur l'exégèse des quatre premiers chapitres ; l'enseignement oral d'un cours d'exégèse fait éclater d'une manière évidente ces minimes mais constants désaccords.

Qu'on ne s'en étonne pas ! On n'est pas sur le point de s'entendre sur les détails du plan de l'Épître aux Hébreux. Le P. Médebielle et le P. Bonsirven, M. Vaganay (dans *Mémorial Lagrange*, 1940, p. 269-277) et le P. Féret (dans *Masses Ouvrières*, 1944, nº 3, p. 19-28) ont chacun le leur. Chacun apporte des suggestions utiles. Mais oserons-nous dire que nous sommes peu satisfait de tous ces essais ? Et sans doute d'autres trouveront à redire à notre point de vue, si nous avons l'occasion de l'exposer quelque jour. Ce n'est pas, semble-t-il, de la part des divers auteurs, un besoin de se singulariser, mais un effort méritoire pour s'assimiler toujours plus adéquatement la pensée d'un auteur dont la doctrine est riche et nuancée, et dont le plan, un peu libre, ne correspond pas à nos façons usuelles de composer.

L'ouvrage du P. Bonsirven apporte des matériaux de prix pour l'exégèse de l'Épître aux Hébreux. Il serait le premier étonné que l'on considérât son apport comme définitif de tout point.

On a rarement étudié pour lui-même « *l'enseignement de saint Pierre* ». Aussi l'entreprise de G. Thils[1] est-elle du plus haut intérêt. Ce n'est évidemment qu'un premier essai. Et l'ouvrage esquisse plus qu'il ne développe une théologie de saint Pierre. L'auteur signale, non sans humour, les difficultés de sa tentative : il s'agit de reconstituer la pensée du Prince des Apôtres à travers quelques résumés, faits par saint Luc dans les Actes, des principaux discours de Pierre ; d'après les données également d'une courte lettre (la *Ia Petri*), composée par un secrétaire sur les indications détaillées de l'Apôtre, et d'une autre lettre (la *IIa Petri*), qui n'est vraisemblablement que l'œuvre d'un disciple. On peut aussi recueillir des renseignements précieux sur la mentalité de Pierre en lisant les récits des évangiles et des Actes qui le mettent en scène. Mais ces données sont bien restreintes si on les compare à notre ample documentation sur la pensée de saint Paul ou de saint Jean. Il faut pourtant rendre à saint Pierre, souvent trop éclipsé à nos yeux par ces deux autres Apôtres, surtout par saint Paul, la place qui lui revient dans l'histoire de la pensée chrétienne. Car, comme le note judicieusement G. Thils, dans les quinze années qui suivirent immédiatement la Passion et la Résurrection, Paul n'était rien encore, et c'est vers Pierre qu'étaient tournés tous les regards.

1. G. Thils, *L'enseignement de saint Pierre* ; collection Etudes Bibliques 12 × 19, 167 p. Gabalda, 1943.

Pierre est un disciple de Jésus, formé à son contact, éclairé par les grâces de lumière dont la source dernière est le Père céleste ; il se peut qu'il dépende doctrinalement et verbalement, au moins dans une certaine mesure, des Épîtres aux Éphésiens, aux Romains (ceci paraît incontestable), aux Hébreux et de l'Épître de saint Jacques. Pierre demeure très israélite de culture et de mentalité. Il se réfère constamment à la doctrine et aux prédictions des prophètes. Mais sa pensée est nettement universaliste : le salut est offert à tous.

On a dit que Paul était l'apôtre de la foi, Jean celui de la charité et Pierre celui de l'espérance. C'est bien, en effet, un message d'encouragement que Pierre nous fait entendre : il s'agit pour nous d'aller de la grâce à la gloire.

Voici la trame que Thils nous propose. Dieu est un Père miséricordieux : si Pierre ne l'appelle que cinq fois du nom de Père (dans les documents parvenus jusqu'à nous), il nous parle souvent de Dieu dans l'exercice de ses dispositions paternelles à notre égard. C'est lui qui a envoyé son Fils sur terre pour sauver son peuple, pour communiquer aux appelés, aux élus, la participation à la nature divine par la grâce.

Jésus, qui n'est jamais appelé Messie par saint Pierre (mais cela est supposé partout), est le Christ, le Fils d'Abraham et de David, le Fils de Dieu. C'est le Saint et le Juste, le Prophète, le Serviteur. C'est aussi le Seigneur, le Chef, le Pasteur, l'Épiscope, le Sauveur, l'Agneau, le Maître. Cette litanie est instructive. Pierre nous parle assez rarement de la préexistence du Christ. Il nous dit pourtant que c'est le Christ qui, aux siècles antérieurs, animait les prophètes de son Esprit. Mais il préfère nous montrer l'activité temporelle de Jésus. Revêtu de la « Puissance de Dieu » et auréolé de la « Gloire » divine (deux expressions qui désignent sa divinité), Jésus passe parmi les hommes pour l'accomplissement de sa mission. Celle-ci suppose les souffrances de sa Passion, sa mort ignominieuse, le triomphe de la Résurrection et de l'Ascension, l'envoi de l'Esprit et de tous les dons spirituels. Il reviendra comme Juge. Déjà il est allé prêcher aux esprits des défunts, non sans doute pour les condamner, ni pour les convertir, ni pour les acquitter tous ensemble, mais pour convier les justes défunts à leur triomphe définitif dans la gloire. La divinité de Jésus ressort du fait que Pierre lui reconnaît les mêmes prérogatives qu'à Dieu lui-même.

Celle du Saint-Esprit est implicitement affirmée rien que par l'efficience qu'on lui attribue. En règle générale, dans les textes pétriniens, le mot *Pneuma* signifie l'Esprit-Saint et ses dons. Cet Esprit inspira les Prophètes, il fut l'onction que reçut Jésus lors du Baptême, le principe vivifiant de sa Résurrection. Jésus monté aux

cieux donne l'Esprit aux hommes, et la venue de l'Esprit, lors du baptême surtout, est accompagnée de charismes, elle est sanctifiante. L'Esprit est répandu sur l'Église depuis la Pentecôte : il soutient les apôtres dans leur apostolat, inspire leurs décisions, il dirige les fidèles et les communautés.

Le chrétien est régénéré : il naît d'en haut, devient fils du Père dans le Christ par le Saint-Esprit, qui le spiritualise et le rend participant à la nature divine ; la présence personnelle du Saint-Esprit entraîne, par voie de conséquence, l'octroi de la grâce divinisante. Cette régénération est aussi purification et aspersion, sanctification, rédemption, restauration et guérison. On y accède par la foi (décrite comme une obéissance à un Seigneur), par la pénitence et par le baptême. Les Gentils, eux aussi, sont appelés à ces splendeurs.

Un nouvel Israël apparaît : race élue, peuple acquis, troupeau de Dieu, demeure spirituelle, peuple saint, royaume de prêtres. Les communautés se fondent à la parole des apôtres, qui baptisent et confirment les nouveaux convertis. Encore fidèles dans les débuts aux usages juifs, ces communautés ont aussi leur liturgie spécifiquement chrétienne. Leurs activités sont transformées par un principe intérieur qui donne une signification nouvelle à leur vie. On met en commun les peines (persécutions, dissensions) et les joies. Les apôtres, témoins du Christ, prêchent, prient, organisent et commandent. Ils instituent des Anciens. Chefs et fidèles pratiqueront les vertus chrétiennes, sous l'égide de la foi et de la charité et sous le souffle animateur de l'espérance. Pierre prêche une morale apostolique, chrétienne et doctrinale qui s'épanouit dans la confiance et l'abandon.

Le monde passera. Le Seigneur reviendra : ce sera le jour du Seigneur, sa Manifestation, sa Visite. Il conférera à ses élus l'héritage incorruptible et sans souillure.

Pierre nous parle aussi des anges et du diable. Nous apprenons de la sorte l'essentiel de ce qui concerne la cour du Christ et ses messagers, et aussi ce qu'il nous faut connaître de l'adversaire de nos âmes.

La synthèse, on le voit, est des plus riches. Chemin faisant, G. Thils signale les controverses sur le sens des textes les plus épineux, mais sans pouvoir engager à fond le débat : il indique assez habituellement la solution qui a ses préférences. On discutera peut-être le plan, qui pourrait être meilleur et éviter des redites. Le portrait moral de l'apôtre (p. 119-121) aurait été placé avantageusement ailleurs, au début par exemple. L'auteur avoue lui-même que « seules des raisons d'ordre pratique lui font renvoyer en fin de volume le chapitre consacré à l'héritage messianique ».

Signalons une regrettable erreur typographique, à la huitième ligne de la page 18, où il faut lire : « le langage pétrinien » au lieu du « langage paulinien ». Les renvois sont faits par les indications Ia et IIa pour désigner respectivement la Ire et la IIe épîtres de saint Pierre.

Louis Soubigou.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

LINGUISTIQUE

Baron Carra de Vaux, *Tableau des racines sémitiques (arabe-hébreu) accompagnées de comparaisons.* Paris, Librairie orientale et américaine. G. F. Maisonneuve, 1944, in-16 de 122 p.

Ce petit livre eût enchanté M. Cuny, s'il l'avait connu, car l'éminent professeur de l'Université de Bordeaux y eût trouvé de nouveaux arguments pour son « nostratique ».

L'auteur avait publié en 1904, dans les *Annales de Philosophie Chrétienne*, un article sur la parenté des langues aryennes et sémitiques. Il y avait montré que, lorsque deux ou plusieurs mots, nets de sens et de son, se trouvent semblables dans deux langues supposées indépendantes l'une de l'autre, ces ressemblances ne peuvent être attribuées au hasard, mais bien plutôt à une origine commune.

Dans le présent ouvrage, M. Carra de Vaux groupe les mots par racines et par sens et il essaie d'en montrer le développement sémantique d'abord en sémitique, puis en grec et en latin.

On discutera certainement la conception de l'auteur qui se base sur une large similitude d'instinct, laquelle, dans le monde primitif, aurait choisi tel son, c'est-à-dire en fait tel bilitère pour exprimer telle idée. Au moment où nous les atteignons, nous sommes déjà trop loin des origines pour inférer quoi que ce soit sur la naissance du langage. Par ailleurs, historiquement parlant, sémitiques et aryens semblent bien être d'assez proches parents sortis d'un même pays.

On pourra donc dans les listes établies par l'auteur trouver des rapprochements qui s'imposent, mais l'impression qui demeure après certaines vérifications, est que M. Carra de Vaux a parfois forcé la note. Comparer l'arabe *bagala*, être joyeux, être pourvu, qui d'ailleurs n'existe pas en hébreu, avec *μέγας* et *magnus* est difficile. L'hébreu *barezel*, le fer, n'a rien à voir avec *ὄβρυζον*, l'or pur, que je n'ai pas trouvé dans le grand dictionnaire de Bailly, C'est oublier l'assyrien *parzillu* et le berbère azzäl, le brillant. L'excès en tout est un défaut.

Albert Vincent.

J. M. ABD-EL-JALIL, *Brève histoire de la littérature arabe*. Paris, Librairie orientale et américaine. J. F. Maisonneuve. 1943. In-8° de 309 p., 3 cartes.

Il n'existait guère en France que la *Littérature arabe* de Huart, ouvrage vieilli et notoirement insuffisant en ce qui regarde les écrivains modernes. On peût donc dire que le livre du R. P. Abd-El-Jalil comble véritablement une lacune. Est-ce à dire qu'il est complet ? Sans aucun doute, non ! Les spécialistes devront toujours et nécessairement recourir à la *Geschichte der arabischen Literatur* de Brockelmann dont le dernier volume de *Supplément* vient seulement de s'achever, mais pour ceux qui veulent chercher rapidement un nom ou une date, se faire une idée d'un écrivain arabe, le présent ouvrage est commode.

Il rendrait davantage service si, après la notice consacrée à chaque auteur, une note précisait le titre exact de chaque publication, date, éditeur, et surtout la traduction qui a pu en être faite en français, allemand ou anglais. Tout le monde ne connaît pas l'arabe et ces indications seraient précieuses pour le savant qui étudierait par exemple l'histoire d'Antioche aux IXe et Xe siècles, ou l'évolution de la philosophie arabe. Quelques remarques : P. 39, à propos d'Imru'l-Qays, la notice n'est pas à mettre au conditionnel, car il existe de ce prince une inscription célèbre parmi les inscriptions sémitiques. P. 72, la destruction par le calife Othman des exemplaires du Qoran qui n'auraient pas été conformes à l'exemplaire officiel de la Mecque, n'est qu'une légende controuvée. Il n'aurait pas été mauvais de faire allusion aux travaux de critique textuelle de Jeffery. Le R. P. aurait pu dire à propos de Mohammed Abduh, le réformateur moderniste égyptien, qu'il fait preuve d'une mentalité très primaire. Les cartes sont lamentables. En plus d'un cas l'auteur aurait gagné à tenir davantage compte des études du P. Lammens etc., etc. Quoi qu'il en soit de ces remarques sans grande importance et qu'une seconde édition pourrait utiliser, le travail du R. P. Abd-El-Jalil rendra incontestablement de très grands services.

Albert VINCENT.

A. DAUZAT, *L'Europe linguistique*, in-8° de 268 p., 16 cartes linguistiques dont 1 en couleurs. Payot, 1940.

Il pourrait sembler téméraire d'écrire un livre sur l'Europe linguistique quand un maître comme Antoine Meillet a publié, au lendemain de la précédente guerre, un ouvrage des plus remarquables sur les langues dans l'Europe nouvelle. Mais Meillet n'est plus là pour reprendre le sujet et depuis la seconde

édition de son livre, près de douze ans ont passé qui ont vu se poser de nouveaux problèmes. Par ailleurs, la nouvelle secousse internationale de 1939-1945 permet de mieux apprécier l'évolution et la situation des petites unités linguistiques, ainsi que les résultats de la politique suivie par les divers États dans ce domaine.

Le but de M. Dauzat est d'ailleurs différent. On se reportera toujours à l'ouvrage de Meillet pour les théories sur la formation et l'évolution des langues et à l'appendice si documenté de M. Tesnière pour le détail des statistiques et leur interprétation. Ce qu'il a voulu, c'est dresser le tableau actuel de l'Europe linguistique en corrélation avec les faits sociaux, historiques et géographiques ; c'est offrir un ensemble de documents objectifs et à jour, avec des indications bibliographiques permettant de pousser plus loin les recherches. Il examine donc successivement les groupes de langues et leur développement, puis la situation linguistique des différents États et il termine par un chapitre sur l'avenir linguistique de l'Europe.

Quelques remarques. L'ouvrage porte le millésime 1940. Il n'a paru en fait qu'en 1944, après le départ des Allemands. Ceux-ci n'en auraient certainement pas autorisé la publication. Après Meillet et Hubert, l'auteur repousse avec juste raison l'idée d'une « race aryenne ». Il ajoute : « Le plus curieux, c'est que les Allemands se croient le plus pur spécimen de cette race « inexistante, » alors que le germanique offre, seul, dans l'indo-européen, des tendances aberrantes, caractérisées à trois reprises dans son histoire par des mutations consonantiques et qui ne peuvent être attribuées — Meillet l'a montré — qu'à un important substrat non indo-européen qui a marqué sur lui une profonde empreinte. Il est donc vraisemblable, sinon démontré, « que les Germains représentent un peuple allogène qui aurait appris l'indo-européen ».

Je serais très tenté de croire avec M. Dauzat que les langues méditerranéennes : l'égéen, le crétois, le pélasge, l'étrusque, le cappadocien dont Homère nous a conservé quelques mots, devaient appartenir à une même famille intermédiaire entre l'indo-européen et le sémitique. Par contre, je ne crois pas que les Basques soient à identifier avec les Ibères dont nous ne savons pour ainsi dire rien. M. Dauzat semble ne pas connaître l'ouvrage de Basmakoff qui apporte la preuve de l'origine caucasique de ce peuple longtemps mystérieux. Un point sur lequel il n'eût pas été mauvais d'insister, c'est sur ce fait que les vieux noms désignant les cours d'eau, les montagnes, les rochers, les cavernes, les accidents de terrain remontent en grande partie à une langue

antérieure à toutes les familles historiquement connues, langue parlée sur presque tout le territoire de l'Europe et dont l'unité linguistique apparaît de plus en plus vraisemblable. Quelques exemples eussent été les bienvenus. D'ailleurs l'analyse des suffixes amène à des conclusions analogues.

Ouvrage de vulgarisation, mais qui suppose à la base une splendide et merveilleuse connaissance de toute la philologie indo-européenne. Je n'ai connu que Meillet qui dominât aussi bien un sujet. On y apprendra beaucoup.

Albert VINCENT.

A. CUNY : *Recherches sur le vocalisme, le consonantisme et la formation des racines en « nostratique » ancêtre de l'Indo-Européen et du Chamito-Sémitique.* Paris. Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien-Maisonneuve. 1943, in-8° de VII-164 p.

Déjà, dans son Introduction à l'étude des langues indo-européennes, Meillet écrivait (6e édition, 1924, p. 22) : « Il se peut que l'indo-européen soit une forme d'une langue antérieure représentée par telle ou telle autre langue subsistant aujourd'hui ou attestée par de vieux textes, et c'est même vraisemblable. On a déjà signalé entre l'indo-européen, le sémitique et le finno-augrien des ressemblances curieuses ». Quelques années plus tard, en 1931, il disait : « Si jamais on doit voir clair dans la formation des alternances vocaliques, ce sera en comparant l'indo-européen à d'autres langues apparentées, ce qui revient à étendre plus loin dans le passé la comparaison ». Cette langue, mère des langues de la race blanche, c'est-à-dire indo-européennes, chamitiques, sémitiques et tokharo-hittique, est maintenant désignée par le terme de « nostratique ».

Je ne suis pas assez spécialisé en philologie pour suivre M. Cuny dans tous les détails de sa très savante démonstration, mais je crois cependant qu'il a raison. Au point de vue historique l'origine commune des races caucasiques et par conséquent des langues « nostratiques » est un fait qui s'impose de plus en plus. Hrozny en a fourni la preuve dans son étude si neuve : *Die älteste Geschichte Vorderasiens* (Prague 1940). Par ailleurs, si au lieu de se placer uniquement sur le terrain de la formation des racines, où l'on trouve une racine monosyllabique et dans certains cas déjà dissyllabiques, on aborde l'étude de la sémantique, on constate ce fait extrêmement intéressant d'une série de groupes sémantiques indo-européens, sémitiques et chamitiques, ayant un même sens et des racines communes. Ceci est de la plus haute importance au point de vue de l'histoire des religions, parce qu'il nous permet de nous faire une idée des concepts religieux de l'humanité à une très haute époque et de leur évolution. Nous

n'y trouvons pas de prélogisme et nombre d'affirmations comme celles qu'on lit dans Caillois, *L'Homme et le Sacré*, s'y trouvent infirmées de la façon la plus nette. L'article si neuf de M. Juret, *l'Etymologie et la Sémantique* apporte à ce sujet les précisions les plus nettes, et personne désormais n'aura plus le droit de les ignorer.

Albert VINCENT.

THÉOLOGIE ET PATROLOGIE

CHAMBAT L., O. S. B., *Présence et union. Les missions des Personnes de la Sainte Trinité, selon saint Thomas d'Aquin.* Un vol. in-8° de 205 p. Éditions de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille (Seine-Inférieure), s. d.

Les titres mêmes de l'ouvrage de Dom Chambat disent assez qu'il aborde un problème qui fit naguère l'objet d'une controverse entre plusieurs théologiens éminents. Parmi les éléments nouveaux qu'il apporte au débat, les uns concernent la méthode selon laquelle doivent être conduites les recherches en ce domaine, les autres sont de caractère doctrinal et découlent des premiers. L'originalité de ce travail est qu'il s'appuie sur une exégèse minutieuse des textes de saint Thomas. Les difficultés que rencontre telle analyse font apprécier l'intérêt qu'il y aurait à posséder une bonne édition critique des œuvres de saint Thomas, y compris la *Somme théologique*, l'apparat de variantes de la Léonine étant parfois trop pauvre pour éclaircir certaines des obscurités qui subsistent dans le texte reçu pour ceux qui veulent en faire un examen consciencieux ; les textes de saint Thomas sont ici étudiés, d'après les meilleures éditions — confrontées, quand il y a lieu, avec les manuscrits — selon l'ordre de leur succession chronologique. Il apparaît alors que les textes de la *Somme théologique* ne prennent tout leur sens qu'à la lumière des compléments qu'y donne le *Commentaire des Sentences*. Mais la comparaison des *Sentences* de saint Thomas avec celles de saint Albert le Grand révèle que, dans une proportion inattendue, le Docteur Angélique est tributaire de son maître. Tous deux, par l'intermédiaire surtout de Pierre Lombard, dépendent de saint Augustin et n'utilisent que le matériel de textes scripturaires sur lequel avait réfléchi ce dernier. L'Auteur reconstitue, dans sa ligne ascendante, la généalogie des idées qui, à partir des Évangiles, ont abouti à la q. 43 de la 1re P. de la *Somme théologique* de saint Thomas. Cette façon méthodique et rigoureusement scientifique, d'aborder les textes de saint Thomas, appliquée ici pour la première fois au problème des « missions », s'avère extrêmement féconde. Les enrichissements qu'elle autorise, pour le plus grand profit de la

théologie trinitaire et de la théologie mystique, constituent un ensemble doctrinal trop dense et trop précis pour être résumé. La thèse essentielle s'écarte de celle qu'a soutenue le P. A. Gardeil et se rapproche de celle qu'a défendue le P. Galtier ; elle tient que, selon saint Thomas, « dans la ligne de l'efficience, toute la Trinité agit identiquement et... se rend également présente à son effet ; mais dans la ligne de l'exemplarité, chacune (des Personnes) a son rôle particulier et son influence spéciale — influence assimilatrice, s'entend, non influence réalisatrice » (p. 180). Cette doctrine, conclut l'Auteur, « peut nous aider à revenir à la manière des anciens », tandis qu'on a pris l'habitude de « rattacher les œuvres *ad extra* uniquement à Dieu au lieu de les rapporter au Père, au Fils et au Saint-Esprit » (p. 184). Ainsi les « appropriations », qui sont fréquentes dans le Nouveau Testament, dans le langage traditionnel de l'Église, et particulièrement dans les écrits de saint Augustin, se trouvent conciliées avec la théologie de saint Thomas et ceci, sur la base de principes solides, non en vertu d'une synthèse séduisante et fragile. Ce résultat fait de l'ouvrage où Dom. Chambat livre le fruit de son enquête patiente et sérieusement menée, un livre constructif.

J. Leclercq.

J. Pégon, S. J. : *Maxime le Confesseur, Centuries sur la charité ;* introduction et traduction (Sources chrétiennes, 9) ; in-8°, 175 p., Éditions du Cerf, 1945.

Le nom de Maxime le Confesseur est à peu près inconnu du grand public chrétien, et les spécialistes eux-mêmes sont parfois mal à l'aise pour démêler l'histoire de sa vie et dresser le catalogue complet de ses œuvres authentiques. Aussi faut-il être reconnaissant au P. Pégon de nous fournir, non pas encore sans doute le texte grec, mais déjà une traduction d'un des écrits les plus curieux du Confesseur, les *Centuries sur la charité*. Comme nous sommes insatiables, nous regrettons un peu et même beaucoup que l'introduction soit aussi sobre de renseignements sur la vie de Maxime et plus encore sur ses écrits : je voudrais être plus assuré que l'édition procurée jadis par Combefis est satisfaisante et surtout que les problèmes d'authenticité n'aient plus besoin d'être posés. Le tableau de la vie monastique dans le milieu constantinopolitain au début du VIIe siècle semble un peu idéalisé et je ne suis pas sûr que « vers 600-650, les moines n'étaient plus dans l'ensemble les paysans grossiers, dont l'ignorance scandalisait l'abbé Évagre » (p. 15-16). Ce n'est pas une raison, parce qu'ils se passionnent pour les joutes théologiques, pour qu'ils soient vraiment cultivés. De tout temps on les a vus argumenter à coups de bâton. Ils continuent à le faire

au VIIe siècle, comme ils l'ont fait au Ve et au VIe. Les exemples de Maxime ou de Léonce de Byzance, qui sont des cas exceptionnels, ne changent rien à l'affaire.

Il est d'ailleurs plus important pour nous de savoir ce que sont les *Centuries* et si elles nous permettent de pénétrer la vie personnelle de leur auteur. On comprendra l'importance de ces questions si l'on se rappelle que les *Centuries* sont un recueil d'apophtegmes ou de sentences sur la vie spirituelle, tantôt originales, tantôt empruntées à droite et à gauche chez divers écrivains. Maxime lui-même écrit : « Ce n'est pas un pur produit de ma pensée ; j'ai parcouru les œuvres des saints Pères et recueilli des extraits qui ramènent l'esprit à mon sujet. Souvent j'ai résumé en sentences brèves de longs développements pour que, faciles à retenir, ils puissent être embrassés d'un seul coup d'œil ». Nous voilà donc avertis que nous devrons avant tout rechercher les sources de la pensée maximienne : Grégoire de Nazianze, Pseudo-Denys, Origène, Évagre. A tenir compte de tous ces emprunts, il ne reste plus grand chose qui permette encore de parler de l'originalité de Maxime.

Cependant le P. Pégon veut à toute force faire valoir son héros. Selon lui, « l'originalité des *Centuries* consiste à replacer la charité au cœur d'un système qui tendrait à réduire sa place au profit de la gnose » (p. 57). Encore faut-il définir la charité. Lorsque nous lisons que « la charité parfaite n'admet entre les hommes, qui ont tous même nature, aucune distinction basée sur la différence des caractères, mais qu'elle s'attache avec une force égale à tous les hommes » (I, 25 et 71), ne nous rappelons-nous pas l'impassibilité du sage stoïcien et suffit-il pour nous en débarrasser, de substituer au mot apathie l'expression « liberté intérieure (p. 61) » ? En d'autres termes, l'amour dont Maxime fait l'éloge semble encore bien intellectuel et voisin de la gnose, qui, nous le savons, est, pour Clément et Origène, une connaissance amoureuse et vivifiante. Je serais donc tenté de croire que le P. Pégon a exagéré l'apport personnel de Maxime à la théologie mystique. Mais quand cela serait, il faudrait encore le louer de nous avoir mis à même de contrôler sa thèse, en traduisant les *Centuries*.

La traduction elle-même, pour autant que j'ai pu m'en rendre compte, est des plus satisfaisantes et des notes nombreuses, quelques-unes fort développées, expliquent les passages difficiles. Le lecteur n'en aura pas moins à faire effort pour pénétrer tous les détails d'une pensée d'autant plus fuyante que le genre littéraire des *Centuries* exclut tout souci d'ordre et de composition et qu'il faut à tout instant se reprendre pour synthétiser le fruit de son étude. Cette peine ne restera pas sans récompense ; la spiritualité de Maxime a joué un rôle trop considérable dans l'Orient chrétien pour rester plus longtemps ignorée de l'Occident.

G. BARDY.

Th. Camelot, O. P. : *Ignace d'Antioche, Lettres, texte et traduction* (Sources chrétiennes, 10), in-8°, 148 p. Les Éditions du Cerf, 1945.

Les lettres de saint Ignace d'Antioche ont été trop souvent étudiées pour que leur publication dans la Collection « Sources chrétiennes » soulève autant d'intérêt que celle des chapitres sur la *Perfection spirituelle* de Diadoque de Photicé ou des *Centuries sur la charité* de Maxime le Confesseur. Mais il fallait qu'elles ne fussent pas oubliées, car elles comptent parmi les chefs-d'œuvre les plus émouvants de l'ancienne littérature chrétienne et nul n'était mieux préparé à en donner cette présentation nouvelle que le P. Camelot.

L'introduction est brève, mais elle apporte tous les renseignements désirables sur la collection des lettres et leur authenticité, sur la personnalité de saint Ignace, sur sa doctrine théologique et spirituelle. Avec beaucoup de raison, le P. Camelot ne se croit pas obligé de traiter en détail le problème de l'authenticité qui est aujourd'hui acceptée par presque tous les historiens. La théorie de Delafosse qui découvre un fond marcionite dans les lettres, n'a pas trouvé de crédit dans les milieux les plus autorisés. Il est bien inutile de la réfuter, au risque de laisser croire qu'on l'a prise au sérieux.

Tout l'exposé de la doctrine ignacienne est centré sur l'idée d'unité : unité de Dieu, unité de Dieu et du Christ, unité du Christ ; unité du chrétien avec le Christ ; mystique de l'unité ou mystique de l'imitation, unité des chrétiens, unité de l'Église, l'Eucharistie, sacrement de l'unité. Cette méthode a l'avantage de mettre en relief ce qui est en effet la plus importante des idées dans les lettres d'Ignace ; on peut se demander si elle ne systématise pas à outrance une pensée essentiellement mobile et vivante : le mot d'unité lui-même est susceptible de prendre des sens assez différents les uns des autres et l'on risque de se faire illusion en le voyant repris comme le *leit-motiv* d'un enseignement qui n'a rien de didactique. Mais l'inconvénient n'est que secondaire, tant il est vrai que l'évêque d'Antioche est partout le prédicateur de l'unité. Il suffit, après avoir lu l'introduction de lire les lettres elles-mêmes : on y retrouvera cet élan, ce dynamisme, pour employer le mot à la mode, qui fait le charme incomparable de cette correspondance.

Nous n'avons rien à dire du texte établi par le P. Camelot. Après tous les travaux antérieurs et jusqu'à l'éventuelle découverte d'un nouveau manuscrit ou d'une version ancienne encore ignorée, il n'y a plus grande amélioration à apporter dans un texte déjà si bien étudié. L'éditeur paie son tribut de reconnaissance à ses devanciers en les suivant fidèlement. Rares sont les cas où il doit prendre parti et choisir entre deux leçons à peu près également autorisées. La critique du P. Camelot est sage et prudente, elle évite les conjec-

tures arbitraires et lorsqu'elle s'écarte des leçons de Funk-Bihlmeyer, elle le fait à bon escient.

La traduction, par contre, présente le mérite d'être aussi littérale que possible. On connaît les particularités du style d'Ignace. A vrai dire, il ne faudrait même pas parler de style, tant le bon évêque se préoccupe peu de grammaire. Ses phrases sont heurtées, chaotiques ; ses mots, souvent des néologismes, font image, mais ils sont étrangers à la langue classique. Traduire ce style dans un français élégant et correct, ce n'est plus traduire, c'est paraphraser ; c'est même trahir, car il est peu d'hommes qui aient imprimé aussi profondément leur caractère dans leurs écrits que ne l'a fait Ignace. Il n'y a ici aucune raison pour peigner et orner ces rugosités, ces aspérités, et le P. Camelot a fort bien fait à notre sens d'avoir cherché à rendre dans notre langue toutes les nuances de l'original. Ce faisant, il a d'ailleurs pris le parti le plus difficile. D'une manière générale, on peut dire qu'il a fort bien réussi sa tâche. Son édition, telle qu'elle se présente, mérite de devenir classique parmi nous. G. B.

R. Pottier : *Saint Augustin le Berbère ;* in-16 j., 263 p., Les Publications techniques et artistiques, 1945.

Ce livre est la démonstration d'une thèse, et il ne s'en cache pas. Le titre à lui seul suffirait déjà à l'indiquer et dans son avertissement liminaire, l'auteur explique sa pensée. Il s'agit de prouver que saint Augustin, loin d'avoir été un latin — ou même un Africain latiniste, — est toujours resté un Berbère, c'est-à-dire un fils authentique du Magreb, ombrageusement jaloux de son indépendance, plein de haine envers l'empire romain qui a naguère asservi sa patrie et prêt à tous les sacrifices pour sauvegarder l'originalité de son esprit et de son cœur.

Comme la plupart des thèses, celle-ci contient une bonne part de vérité. Il serait impossible de bien comprendre Augustin si l'on faisait abstraction de la terre d'Afrique où il est né et où il a toujours vécu, en dehors du bref séjour qu'il a fait en Italie. A la différence de beaucoup de ses contemporains et même de ses compatriotes, Augustin n'a jamais aimé les voyages. Les circonstances ont pu l'amener à Rome et à Milan. Dès qu'il a été libre, il s'est hâté de rentrer dans son pays et il ne l'a jamais quitté, malgré tous les prétextes qu'il lui aurait été facile de trouver pour cela. Il a aimé la chaude lumière de sa patrie ; il s'est laissé conquérir par le charme austère de ses paysages, par les chants rythmés de ses villages, par les usages traditionnels auxquels il est resté fidèle dans son alimentation ou dans son vêtement, par la langue punique qu'il a souvent employée en chaire ou dans ses courses apostoliques. Il n'a même pas pu se défaire de son accent africain qui faisait sourire

les beaux esprits de Milan et il n'a pas hésité à négliger les règles du beau langage dans les homélies familières qu'il adressait à son peuple. Ajoutons, si l'on veut, que le donatisme contre lequel il n'a guère cessé de lutter jusqu'aux environs de 420, est un schisme spécifiquement africain. Tout en s'opposant à lui, Augustin a dû faire effort pour le comprendre et pour trouver des raisons capables de gagner les âmes rebelles de ses partisans. Un Italien, un Espagnol ou un Gaulois n'auraient pas eu dans leur vie quotidienne les réactions qui ont été les siennes.

Cela dit, nous sommes plus à l'aise pour déclarer que, malgré tout, Augustin est bien un Latin. D'abord, parce qu'il est catholique et qu'il a profondément le sens de la catholicité de l'Église. Au donatisme qui prétend réserver aux seuls Africains la possibilité du salut, il oppose un message universel : « *Securus iudicat orbis terrarum* ». Or les donatistes sont les authentiques représentants du particularisme africain et en toute occasion ils se liguent avec les promoteurs des troubles sociaux ou des révoltes politiques. Les catholiques au contraire ne se recrutent guère que dans les milieux romanisés et c'est parmi eux que la cause romaine trouve ses plus fidèles défenseurs. Saint Augustin n'entreprend après la chute de Rome son monumental ouvrage, *La Cité de Dieu*, que pour expliquer à ses contemporains pourquoi la ville éternelle a été la victime d'une catastrophe aussi soudaine et aussi violente, mais s'il lui arrive de parler de Rome et de l'empire avec une juste sévérité, il ne le fait jamais avec la haine que croit découvrir M. Pottier. Les citations que donne ce dernier de la *Cité de Dieu* peuvent faire illusion lorsqu'elles sont détachées de leur contexte. Remises à leur place, elles rendent un tout autre son.

En effet, si l'Afrique est la patrie charnelle d'Augustin, la latinité est sa patrie spirituelle. Les études auxquelles il s'est livré durant son enfance et son adolescence, sont les mêmes qu'avaient faites saint Ambroise et saint Jérôme. Les livres qu'il a lus sont ceux que lisaient tous les hommes cultivés de son époque. La langue qu'il a parlée et écrite est celle des lettrés de l'Occident. On a beau essayer de minimiser la portée de ces faits. Les faits demeurent et obligent l'historien à admettre qu'Augustin n'est pas à comparer à un Gaudentius de Thamugadi ou même à un Emeritus de Césarée. Auprès de ces enragés, qui sont de purs Africains et qu'on rapprocherait plutôt de Tertullien, il fait figure de modéré, de pacificateur, de sage ; ne sont-ce pas là des traits spécifiquement latins ?

Il est vrai que M. Pottier tend à voir partout de l'afrianisme ou du berbérisme. Augustin a-t-il été en butte aux excitations d'une sensualité effrénée ? c'est le tempérament africain. A-t-il commis dans sa jeunesse quelques larcins, en particulier un vol de poires

dans un jardin voisin de la maison paternelle ? les Berbères ne respectent guère la propriété. A-t-il ajouté foi aux songes et aux pratiques magiques ? qu'on songe au goût des Berbères pour les sciences occultes ! A-t-il au cours de son épiscopat été le juge des procès et des discussions entre ses fidèles ? c'est qu'il a rempli l'office traditionnel des *cheikhs*. A-t-il été ému en entendant les hymnes de saint Ambroise ? leur mélopée lui rappelait celle de la patrie lointaine. On n'en finirait pas si l'on voulait énumérer tous les rapprochements qui se multiplient d'un bout à l'autre de l'ouvrage et qui finissent par causer une impression d'agacement, lorsqu'on se rappelle que la plupart du temps on se trouve en présence de traits qui sont simplement humains et qui se rencontrent partout ailleurs qu'en Afrique.

On pourrait ajouter qu'ici ou là M. Potti er prend avec l'histoire des libertés qui surprennent un peu. Il ne semble pas très renseigné sur les origines et le développement du donatisme, sur les circonstances de l'invasion vandale et l'attitude prise par saint Augustin envers le comte Boniface ; et l'on citerait sans peine d'autres lacunes de ce genre dans son information. A quoi il répondrait peut-être qu'il écrit pour le grand public et qu'il a voulu surtout lui faire connaître un Augustin ami de la liberté autant que fils aimant de son pays d'origine. De fait, il ne redoute pas les allusions aux événements contemporains et, dans son avertissement, il tient à nous rappeler comme t son patriotisme a su tenir tête aux sollicitations des Allemands. Nous n'avons aucune peine à croire que M. Pottier a généreusement accompli son devoir de Français et nous admettons volontiers que son livre n'aurait pas fait plaisir aux Allemands s'il leur avait été donné de le lire. Mais y avait-il lieu de rapporter ces souvenirs dans un livre consacré à un évêque du ve siècle ?

Il serait messéant et injuste de terminer ce compte rendu sur une appréciation sévère. Nous devons à la vérité de dire que sa connaissance profonde de l'âme africaine a très souvent servi M. Pottier d'heureuse manière pour nous faire pénétrer certains aspects de la physionomie spirituelle d'Augustin. Nous l'avons dit nous-même : il est impossible de comprendre à fond l'évêque d'Hippone si l'on ne tient pas compte de ses hérédités et de son pays. Ajoutons que le style de l'ouvrage est toujours facile et agréable. Les érudits seront peut-être indifférents à cet attrait et ils auront tort. Le grand public y sera sensible et beaucoup de lecteurs, je pense, seront attirés vers saint Augustin par le nouveau guide qui se présente à eux.

G. B.

Gönnar Hultgren : *Le Commandement d'amour chez Augustin.* Interprétation philosophique et théologique, d'après les écrits de la période 386-400. In-8°, xii-311 p., J. Vrin, 1939.

L'ouvrage de Hultgren a paru en 1939 ; dans la tourmente, il a passé inaperçu ; c'est maintenant seulement qu'il commence à se répandre et à retenir l'attention des critiques. Il est digne d'ailleurs d'être remarqué, ne serait-ce que parce qu'il est publié en français, chose assez rare pour un livre rédigé d'abord en suédois. La plupart des compatriotes de Hultgren préfèrent l'allemand, lorsqu'ils veulent que leurs travaux soient facilement abordables à un large public. Nous sommes sensibles à l'hommage qu'il rend lui-même à notre langue, comme aussi à cette phrase qui termine son introduction : « Pour la compréhension du côté philosophique de la conception augustinienne, nous nous sommes tourné principalement vers la critique catholique et tout spécialement vers la critique française, dont les études sur l'œuvre d'Augustin marquent au cours de ces dernières années une véritable renaissance (p. xii). Ajoutons tout de suite que la traduction est plus satisfaisante que beaucoup d'autres. Si elle est parfois un peu lourde et si quelques mots reviennent sous la plume de son auteur avec une prédilection qui étonne, la construction des phrases en est habituellement correcte et le lecteur ne s'y sent pas dépaysé.

Le problème soulevé par Hultgren est en lui-même des plus intéressants. La loi chrétienne, on le sait, a été ramenée par le Christ lui-même au double commandement de l'amour : aimer Dieu de toutes ses forces et de toute son âme ; aimer le prochain comme soi-même. Quels sont d'après Augustin les fondements et les motifs de ce double amour ? Y sommes-nous conduits par la seule raison naturelle ? ou y sommes-nous contraints par l'autorité du Christ ? *Auctoritas* ou *ratio*, tels sont donc les termes du dilemme. Si l'on s'attache à la formule classique qui peut traduire le point de vue de la maturité d'Augustin : « *Credo ut intelligam* », l'autorité vient en première ligne, puis la raison travaille sur ses données afin de les éclairer et de les justifier à ses propres yeux. Au début de son travail d'approfondissement, et tel qu'il se découvre dans les *Dialogues* de Cassiciacum, Augustin ne donne pourtant pas à l'*auctoritas* la place prépondérante. Il croit pouvoir démontrer rationnellement que tout homme veut être heureux, et qu'il ne trouve nulle part le bonheur, si ce n'est dans la possession de Dieu. Qu'est-ce alors que cette possession ? Une connaissance ou un amour ? et comment exige-t-elle l'amour du prochain ? Le second commandement se rattache-t-il au premier par des liens nécessaires ou en est-il indépendant ? Puis, est-il possible d'aimer Dieu ou le prochain sans s'aimer soi-même ? Et si l'amour de soi est condamnable par définition ou par essence,

le meilleur ressort de notre vie ne sera-t-il pas brisé dès que nous essaierons d'éliminer strictement l'égoïsme ?

Hultgren commence par se référer au *De moribus ecclesiæ catholicæ*, qui pose en effet très clairement les problèmes de la motivation de l'amour et des conditions de sa réalisation. Dans cet ouvrage, « l'exigence d'aimer Dieu n'est pas motivée par l'évocation directe de Dieu et de sa volonté, mais par la considération de la situation de l'homme... Aussi Augustin ne s'adresse pas à la révélation biblique pour y trouver une réponse, en méditant sur la portée de cette révélation, mais il entreprend avec les propres ressources de la *ratio* une analyse de la situation de l'homme (p. 15-16) ». Cette analyse révèle un double fait : d'une part, *psychologiquement*, l'homme aspire à la béatitude et ses désirs ne sont satisfaits qu'en Dieu ; d'autre part, *ontologiquement*, l'homme fait partie d'un *cosmos*, d'un ordre, où tout se range d'après un certain ordre de valeurs : le corps, l'âme folle, l'âme sage, Dieu ; ne doit-il pas se soumettre à cet ordre et tout subordonner à Dieu, de telle sorte que la voie ontologique aboutisse au même résultat que la voie psychologique ?

Les écrits de Cassiciacum, en particulier le *De beata vita* et le *De ordine* mettent en relief cette double orientation, en s'appuyant apparemment sur des preuves de raison. Dans quelle mesure cependant la foi chrétienne qui, dès lors, s'était emparée de l'âme d'Augustin, n'a-t-elle pas exercé son influence sur le philosophe pour guider sa pensée et lui inspirer des arguments ?

En toute hypothèse, lorsqu'il s'agit, surtout dans les ouvrages postérieurs, de préciser les conditions qui permettent la réalisation pratique du commandement de l'amour divin, l'*auctoritas* prend la première place. Il s'agit surtout de montrer qu'il est impossible d'aimer Dieu qu'on ne voit pas, si l'on n'aime pas son frère que l'on voit. Augustin s'appuie surtout sur les textes de l'Évangile et de saint Paul pour faire comprendre à ses lecteurs qu'on aime le prochain en Dieu et Dieu dans le prochain. Ses analyses sont parfois d'une subtilité qui nous déconcerte un peu, par exemple lorsqu'il veut mettre en relief les caractères de l'amour de Dieu pour l'homme par la distinction entre *frui* et *uti*, ou expliquer comment Dieu peut être dit miséricordieux ; et il faut avouer que les tentatives de Hultgren pour les clarifier ne sont pas toujours couronnées de succès. Devons-nous accuser l'interprète d'avoir plus ou moins consciemment traduit la pensée de l'évêque d'Hippone selon les catégories de la pensée protestante ? Il accepterait, semble-t-il, ce reproche, qui n'en serait pas un à ses yeux, puisqu'il déclare s'être adressé surtout à la critique protestante allemande pour préciser ses idées sur les aspects théologique et sotériologique de la pensée augustinienne (p. XII). Nous pouvons nous contenter de dire que

les questions soulevées sont des plus difficiles à éclairer complètement et qu'elles se compliquent encore lorsqu'on fait intervenir, ainsi qu'il est nécessaire, l'amour de soi, condamnable en tant qu'égoïsme et orgueil, mais souverainement légitime en tant que désir de salut, puisqu'il se confond alors plus ou moins avec la recherche de Dieu, qui est au point de départ de l'amour du Bien suprême.

La seconde partie de l'ouvrage de Hultgren est consacrée à l'étude des influences qui se sont exercées sur la formation de la doctrine augustinienne de l'amour. Encore faut-il remarquer que l'auteur ne se propose pas de suivre pas à pas, dans des rapprochements de détail, la ressemblance des idées. Il préfère « établir une comparaison typologique entre la conception d'Augustin et certaines autres conceptions qui se rapportent aux mêmes problèmes » (p. 189), à savoir, celles de Plotin, de Cicéron et de saint Ambroise, de manière à montrer que « ces dernières renferment les fondements historiques essentiels » de la thèse de saint Augustin. Cette méthode synthétique n'est pas sans avantages ; mais, au fond, elle ne permet pas d'apprécier exactement les dettes d'Augustin envers ses informateurs possibles ou probables et il me semble que l'influence exercée sur lui par Cicéron et le stoïcisme n'a pas été aussi caractérisée que le croit M. Hultgren. Quant à saint Ambroise, ne faut-il pas le considérer seulement comme un représentant de la tradition chrétienne dont s'inspire également son converti ? Hultgren le reconnaît explicitement : « Les efforts préparatoires que nous pouvons trouver chez Ambroise... peuvent représenter les opinions ecclésiastiques en ce temps-là et la tradition théologique à laquelle Augustin appartient directement » (p. 286). Il n'y a donc pas lieu de s'y arrêter.

L'ouvrage de Hultgren, quoi que l'on pense de telle ou telle interprétation des textes, doit retenir l'attention. Il étudie un problème capital et jusqu'ici rarement soulevé en France pour lui-même. Il est composé avec méthode et s'appuie sur une connaissance sérieuse des textes. Au total, un livre indispensable pour l'étude de la pensée augustinienne.

G. Bardy.

R. P. Mellet. O. P. *La Pénitence sacrement de l'amitié*, 13 × 17, 74 p., Édit. de l'Abeille, Lyon, 1943.

Le P. Mellet, O. P. a publié dans *La Vie spirituelle*, en novembre et décembre 1941, des notations qu'il reproduit en ce volume. Son grand mérite est de lutter contre une conception trop formaliste du sacrement de Pénitence, et même contre une façon de voir trop exclusivement juridique. Il s'agit bien, certes, de justice et de jugement, mais le tout transfiguré par l'amour. Au fond, dans tout

le drame qui se joue entre l'âme et Dieu, de quoi s'agit-il sinon d'une amitié, trahie par le péché, recherchée par le repentir (qui est une grâce dont l'initiative est en Dieu), restaurée par le pardon ? Les actes mêmes du pénitent, don de Dieu et appel à Dieu, sont le véhicule de la grâce sacramentelle, qui sans eux ne saurait vivifier l'âme. Idées très heureusement mises en valeur, malgré quelques longueurs.

L. Soubigou.

Serge Boulgakof, *Du Verbe Incarné*, 14 × 23, 382 p., Aubier, 1943.

Le théologien catholique qui n'est pas spécialiste des questions orientales, a trop rarement la bonne fortune de trouver écrit en une langue qu'il comprenne un ouvrage de théologie orthodoxe, pour qu'il n'accueille pas avec sympathie et curiosité tout à la fois le livre de Serge Boulgakof, doyen de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris. L'auteur doit être représentatif de la mentalité qui règne dans cet Institut, à tout le moins être en accord avec ses collègues sur les points essentiels de la foi.

Une lecture rapide de la table des matières est bien faite pour allécher notre curiosité : le mystère du Verbe Incarné est situé dans le cadre plus vaste de Dieu et de la création et il intègre l'œuvre rédemptrice du Christ. Voici en effet les cinq parties de l'ouvrage : La sagesse divine (p. 7-38) — La sagesse créée (p. 39-80) — L'Incarnation (p. 81-138) — Emmanuel, le Dieu Homme (p. 139-254) — L'Œuvre du Christ (255-377).

La première impression, très favorable, est de se trouver en face d'un effort théologique tendant à exposer le mystère suivant des catégories qui ne nous sont pas familières et de l'organiser dans une synthèse très neuve pour nous. Le théologien s'attend à voir sous cet éclairage s'accentuer certaines vérités que sa formation et ses synthèses lui font peut-être négliger ou simplement rejeter au second plan.

Mais, hélas ! la lecture du volume nous oblige à déchanter. Si le dogme est tranchement affirmé — tous les dogmes — dans la teneur même des grands conciles, la théologie est tout ce qu'il y a de plus inconsistant, de plus suspect, de plus erroné. On voit ici, par contraste, ce que la philosophie apporte à une exacte intelligence de la révélation. Errer dans l'ordre naturel, c'est s'exposer fatalement à trébucher sur le plan surnaturel.

Il faut donc dans cet ouvrage distinguer la formation dogmatique et l'interprétation théologique. Celle-ci, pour employer une expression privilégiée de l'auteur, « dévaste » trop souvent celle-là. Un simple exemple : « la frontière entre le Créateur et la création doit être inamissiblement conservée », mais est-ce bien vrai quand

« la création et la relation avec cette dernière entrent dans l'intégrité de la notion même de Dieu », quand ce Dieu est une notion relative qui inclut déjà la relation avec le monde ? (p. 41) Qu'est pour l'auteur « l'Humanité suréternelle en Dieu », « le Logos-homme prééternel » ? (p. 36) L'interprétation de la justice primitive et de la chute ne se rapprochent-elles pas des explications purement philosophiques proposées par les philosophes allemands ? Le point le plus faible de tout l'ouvrage est sans doute la doctrine de la kénose dont est vanté l'admirable mérite. « Elle représente ainsi le plus important courant de pensée christologique depuis les conciles œcuméniques » (p. 146).

L'auteur avait déjà parlé de la kénose à propos du Logos et de la création ; à propos de l'Incarnation, il précise. Le Verbe pour rencontrer l'humanité doit renoncer à quelque chose (car les distances sont vraiment trop grandes), non pas à la plénitude ontologique de la divinité, mais à la plénitude de la vie, à la jouissance de sa béatitude. Si la kénose devient « le Golgotha *métaphysique* de l'auto-crucifixion du Logos dans le temps, dont le Golgotha *historique* ne fut que la *conséquence*, » (p. 158) on devra conclure en effet, que « devant cette dévastation de la Divinité, la créature entière ne peut que demeurer stupide » (p. 151). Mais on pouvait assurément nous éviter cette désagréable impression... grâce à une saine théodicée. On se demande ce que l'auteur entend au juste par hypostase, puisqu'il parle de l'hypostase humaine du Logos. Est-ce l'autonomie ontologique ou la simple conscience de soi ?

Bref, le livre nous a déçus. Trop peut-être, après ce qu'il promettait à l'apparence et ce que nous en attendions. D'un style abscons, d'une phraséologie hermétique, d'une philosophie ondoyante, d'une théologie fausse, l'ouvrage, nous le disons à regret, ne nous apporte rien, sinon la confirmation de ce que nous savions déjà, qu'une certaine théologie orthodoxe a trop bien assimilé les thèses du protestantisme libéral et aggrave chaque jour sa crise moderniste.

G. GABEL.

André COMBES, *Un inédit de saint Anselme ?* Le traité *De unitate divinæ essentiæ et pluralitate creaturarum*, d'après Jean de Ripa. In-8° de 333 p., avec un fac-simile hors texte (Études de philosophie médiévale, XXXIV). J. Vrin, 1944.

Le nouvel ouvrage de M. André Combes ne conduit peut-être pas à des conclusions très nettes et le point d'interrogation qui figure dans son titre reste en effet nécessaire ; mais il est un modèle achevé de discussion critique et l'on ne peut que recommander son étude à tous ceux qui désirent s'initier aux exigences de la méthode scientifique. Il semble impossible en effet de rêver un meilleur

guide en la matière, tant les questions sont clairement posées, entièrement discutées et finalement résolues ou laissées en suspens, suivant l'état de la critique.

Voici d'abord le fait initial. En lisant le Commentaire sur le Premier Livre des Sentences de Jean de Ripa, professeur à l'Université de Paris vers le milieu du XIVe siècle, M. Combes y trouve un certain nombre de citations d'un traité *De Unitate divinæ essentiæ et pluralitate creaturarum*, attribué à un certain Anselme, que l'auteur qualifie de vénérable. Aucune hésitation n'est permise sur la lecture du nom d'Anselme, aucune non plus sur l'identification du personnage qui porte ce nom : il s'agit évidemment de saint Anselme de Cantorbery, le grand théologien du XIe siècle. Sans doute, nous ne connaissons pas d'ouvrage authentique de saint Anselme qui porte le titre indiqué, et les plus anciens catalogues des écrits du grave Docteur n'en connaissent pas davantage, mais la découverte d'inédits anselmiens n'a rien d'impossible, voire d'invraisemblable, et l'on se rappelle qu'en 1933 le R. P. Bruwé a cru retrouver la première rédaction, inconnue jusqu'à présent, du *Cur Deus homo*. Il est vrai, bien que M. Combes ne le signale pas, que l'hypothèse de Bruwé a été très fortement combattue dès la publication de son ouvrage et que le problème du *Libellus* ne saurait être regardé comme résolu ; il n'en reste pas moins qu'on n'a pas le droit de rejeter *a priori* l'attribution faite par Jean de Ripa du *De unitate* à saint Anselme.

Tel étant le point de départ, il est normal d'éditer avec tout le soin possible les fragments et même les analyses que fournit le commentaire de Jean. M. Combes n'a pu avoir à sa disposition qu'un nombre limité de manuscrits. Sans prétendre donner un texte définitif, il publie toutes les reliques du vénérable Anselme avec tout le soin possible, en insistant sur la place occupée par chacun des fragments dans l'ouvrage total. Cette deuxième tâche est relativement facile, car Jean indique ordinairement des références précises et nous pouvons ainsi retrouver la marche des idées, suivre le fil des développements, sinon pour tout le *De unitate*, du moins pour de longs passages de ce livre. Certains textes sont cités deux fois : on peut de la sorte contrôler l'exactitude du citateur et, sur ce point, on éprouve quelque déception, mais aucun étonnement, à se rendre compte qu'il se permet parfois de retrancher des mots, d'en rectifier d'autres, etc. Une telle liberté était très courante avant le XIVe siècle. Nous concluons seulement de là que nous aurons désormais quelques précautions à prendre, quelque critique à exercer à l'égard des fragments conservés par Jean.

Naturellement, il serait important de savoir si le traité *De unitate* a d'autres garants que Jean de Ripa. L'immense érudition de Combes n'en a pas jusqu'à présent, découvert, en dehors de Pierre de Candie ;

encore celui-ci ne cite le vénérable Anselme que d'après Jean de Ripa ; il ne constitue donc pas un témoignage indépendant. On doit réserver les droits de l'avenir, espérer peut-être de nouvelles découvertes. Déjà cependant nous connaissons assez bien la littérature médiévale pour être assurés que le *De unitate* n'a pas été très souvent cité, s'il l'a jamais été, et nous nous inquiétons de penser que sa première apparition dans le monde théologique est postérieure de plus de deux siècles à son hypothétique composition, L'*argumentum a silentio* n'est d'ailleurs pas décisif. Au plus nous invite-t-il à diriger nos recherches d'un autre côté.

L'emploi de la critique interne s'impose donc et l'acribie de Combes se fera de plus en plus minutieuse, de plus en plus précise, à mesure que le terrain sur lequel elle s'exerce est lui-même plus mouvant. Analyse méthodique du *De unitate*, de chacun des fragments conservés, et, dans la mesure du possible, reconstitution schématique de son plan d'ensemble, examen de la terminologie, de la syntaxe, et des thèmes doctrinaux ; cette recherche est poursuivie de main de maître. Seul un spécialiste des études médiévales pourrait se donner le droit d'en reprendre le détail, pour essayer d'y découvrir quelques failles ; il n'est pas sûr qu'il y parviendrait. Combes ne se fait d'ailleurs pas d'illusion sur la portée de la méthode qu'il emploie avec tant de rigueur. Il sait mieux que personne à quel point elle peut être défaillante, car un écrivain, surtout si sa carrière littéraire s'est prolongée pendant plusieurs années, a le droit de modifier son vocabulaire et son style, voire ses idées ; et d'ailleurs les fragments conservés du *De unitate* sont trop peu nombreux et trop courts pour autoriser des conclusions absolues. Tels quels, ils doivent pourtant être interrogés et l'enquête de Combes ne laisse rien à désirer.

Cependant, elle n'aboutit, elle ne pouvait aboutir qu'à des résultats assez décevants. L'auteur du *De unitate* se rapproche parfois d'Érigène et parfois s'en écarte. Son vocabulaire et ses préoccupations doctrinales rappellent tantôt le XIVe siècle et tantôt le XIe. *Non liquet.* Il faut pousser plus loin et comparer ces fragments avec les œuvres authentiques de saint Anselme. Ici encore, le doute s'impose. A côté d'éléments favorables à l'authenticité, il y en a d'autres qui lui semblent défavorables. Les critiques ne se contenteront pas de compter ; ils pèseront, et cela est bien difficile. Notons seulement que les préoccupations dominantes de saint Anselme ne sont pas celles qui semblent avoir guidé l'auteur du *De unitate* ; mais ajoutons tout de suite qu'on ne peut rien tirer de là, car nous n'avons pas le droit, surtout à tant de siècles de distance, d'empêcher un penseur de s'intéresser à toutes sortes de questions et de fixer son esprit dans un cercle étroit d'idées et de problèmes.

Ici, la question se complique par l'incertitude du texte de saint Anselme, même tel que l'établissent les éditions critiques. Le *De unitate* utilise souvent l'opposition *hic ibi* pour marquer le contraste entre le monde réel, *hic*, et le monde de la pensée divine, *ibi*. Le *De unitate* de saint Anselme connaît-il cette opposition caractéristique ? Non, répondent les éditeurs. Oui, déclarent certains éléments de la tradition manuscrite. Qui a raison ? Combes, sagement évite de se prononcer : du moins nous met-il en garde contre les éditions critiques elles-mêmes et nous invite-t-il à beaucoup de prudence lorsqu'il s'agit de vérifier les détails d'un texte.

Et alors ? Que résulte-t-il de cette longue enquête ? Rien, ou plus précisément rien d'autre qu'une leçon de sagesse et de prudence. Aussi longtemps que Jean de Ripa sera notre seul témoin du *De unitate*, nous ne pourrons pas affirmer que cet ouvrage provient de saint Anselme. Nous ne pourrons même pas être sûrs qu'il n'est pas l'œuvre de Jean de Ripa lui-même, soucieux d'appuyer son enseignement métaphysique par une autorité hors de pair. D'autres hypothèses seraient également vraisemblables, celle-ci par exemple, que Jean a utilisé de bonne foi un apocryphe anselmien qui depuis un temps plus ou moins long circulait dans les milieux universitaires de Paris. Mais il n'est pas exclu qu'on trouve un jour de nouveaux fragments du *De unitate* chez un autre auteur, antérieur même à Jean de Ripa, et peut-être avec une attribution différente. Il ne l'est pas davantage qu'on découvre un manuscrit complet du *De unitate* et que l'ensemble du traité ainsi retrouvé présente une image assez différente de celle à laquelle Combes a abouti. Au terme de ses recherches le savant historien note que la disparition du *De unitate* est tout aussi mystérieuse que sa brève et tardive apparition dans l'histoire. Il se demande même si elle n'aurait pas été intentionnelle et si elle ne se rattacherait pas à l'une des controverses encore si mal connues, mais si émouvantes et si riches en conséquences du XIVe siècle. La chose est possible et l'on conçoit, dans cette hypothèse, que l'intérêt du *De unitate* se révèle un jour plus grand que nous ne le croyons aujourd'hui.

Quoi qu'il arrive, l'ouvrage de Combes n'est pas inutile, en dépit des points d'interrogation qui le remplissent du commencement à la fin. Ceux qui aiment la science toute faite en seront peut-être déçus. Tant pis pour eux ! Ils ne sont pas dignes d'être comptés parmi les bons travailleurs. Mais ceux qui veulent savoir par quels efforts, par quelles difficultés se construit la science, trouveront leur récompense dans cette lecture. Ils ne sauront pas finalement si saint Anselme est l'auteur du *De unitate*, mais ils sauront que M. Combes est un guide consciencieux et probe et c'est là le plus bel éloge que puisse aujourd'hui rêver un chercheur.

G. BARDY.

PHILOSOPHIE ET SPIRITUALITÉ

RIDEAU E. : *Introduction à la pensée de Paul Valéry.* Lettre-Préface de Paul Valéry. In-8°, 304 p., Desclée de Brouwer, 1944.

Valéry est-il le maître des temps où nous entrons ? Le R.P. Rideau, S. J., s'est posé la question et pour y répondre entreprend un dépouillement fort consciencieux d'une pensée généreuse dispersée à travers maints volumes, articles ou plaquettes. En des cadres logiques où le poète à la pensée subtile a la surprise de se retrouver : la mystique du moi, le problème de la création, la variété de l'action humaine, l'époque actuelle, il nous est facile à notre tour de surprendre Valéry et de le retenir, maintenant que la mort a figé cette intelligence lucide, hautaine et d'une si étonnante mobilité. Les exposés par l'éclat métallique de la pensée et du style fatigueraient vite, s'ils se ne terminaient en des remarques judicieuses où le P. Rideau nuance de réserves l'admiration que Valéry lui inspire. Il note la probité de cette pensée à la recherche de la beauté et cette infériorité spirituelle qu'elle atteint par surcroît. Mais le culte de la forme n'arrête-t-il pas l'élan métaphysique de l'intelligence et l'inquiéteude du cœur ? La pensée de Dieu, « l'amour fraternel, la tendresse humaine et la soif de justice restent en blanc dans le programme de l'artiste... C'est à une forme d'héroïsme que nous convie Valéry, à une aventure de dépassement et de sur-humanité par la tension du vouloir au service du Beau. Mais il y a peut-être de la tristesse dans un idéal d'héroïsme pur, isolé dans l'orgueil ». Valéry est-il le maître des temps où nous entrons ? Le culte platonique de la forme ne peut plus assoupir l'immense inquiétude du monde.

A. S.

SERTILLANGES A.-D. : *La Philosophie de Claude Bernard.* In-16, 256 p., Éditions Montaigne, 1944.

Le R. P. Sertillanges avait édité, voici plusieurs années, à la demande des filles du savant, une édition critique de l'*Introduction à l'étude de la Médecine expérimentale.* Il s'y proposait de venger la pensée de Claude Bernard du reproche de matérialisme. Le Révérend Père reprend le débat sur de plus larges bases. Il ne craint pas d'intituler ce nouvel ouvrage : la philosophie de Claude Bernard. Claude Bernard n'a pas été un philosophe de métier ; il s'est uniquement adonné à des travaux de physiologie. Mais il se dégage de ces travaux, pour qui sait les entendre, une profonde philosophie de la vie, qui s'apparente, en dépit de différences surtout verbales, avec la pensée thomiste. Claude Bernard a lutté vigoureusement contre les vitalistes ; il n'existe pas en marge des forces physiques

de force vitale ; tout dans la vie est physiologique, « déterministe ». Mais il ne tombe pas dans le matérialisme ; il est contraint d'avouer qu'une « idée dirige » tous les phénomènes de la vie. Cette *idée directrice* marque de notables ressemblances avec la *forme* dont parlent les philosophes thomistes. « Claude Bernard, nous dit le P. Sertillanges, a su retrouver par l'effort d'un génie expérimental qu'éclairait une pensée puissante, ce juste milieu doctrinal rencontré autrefois non par l'expérience savante, mais par une réflexion sagace et attentive à tous les désiderata du problème. » A. S.

Gaëtan BERNOVILLE, *Le Père Pernet, fondateur des Petites-Sœurs de l'Assomption*, in-16, 258 p., Bernard Grasset, 1944.

On s'est étonné de ne pas trouver dans l'œuvre du P. Pernet, toute vouée au relèvement de la famille ouvrière, des directives précises d'action sur le plan social. Ces orientations ne sont pas du tout contraires à sa pensée, et c'est avec raison que ses filles, les Petites-Sœurs de l'Assomption, garde-malades des Pauvres à domicile, ont pu, à l'heure de la Providence, étendre leur sollicitude à cet aspect de la question ouvrière. Une étude publiée ici-même par une religieuse a montré comment les soins à domicile pouvaient efficacement contribuer à la « pénétration sociale de la famille ouvrière » (Dr Vanier, *Pour la famille ouvrière : Année théologique* 1943, p. 266-289).

Quelque intérêt que présente cette forme nouvelle de l'activité chrétienne, il faut bien dire que ce n'est là qu'une extension du programme primitif, qui seul reste essentiel et dans lequel le P. Pernet a mis toute son âme. Il faut savoir gré à M. Bernoville de ne pas s'être laissé entraîner par les questions actuelles hors de ce que le fondateur sans aucun doute considérait, pour lui et pour ses filles, comme vraiment fondamental et qui ressort de cette vie, puissamment édifiante et entraînante dans une simplicité qu'on pourrait dire évangélique.

C'est en effet un mot de l'Évangile qui semble avoir été tout le programme du P. Pernet : *nam semper pauperes habetis vobiscum !* Or, les pauvres, tous ceux qui souffrent de privations physiques — et il y en aura toujours quoi qu'on fasse — sont les membres souffrants de Jésus-Christ, les membres qu'il faut oindre comme le fit Marie de Béthanie. En un mot, c'est le principe de la charité fraternelle, fondée sur la foi en la présence mystérieuse du Sauveur dans la personne des malheureux, qui domine tout ici et qui commande tout.

La charité impose d'abord les réalisations de justice, cela va sans dire, même de justice générale, si longue à établir, mais elle les dépasse de loin, en y ajoutant les œuvres de charité proprement

dite de réalisation immédiate. Et il ne s'agit pas seulement de la charité corporelle, mais aussi de la charité spirituelle, — car l'homme ne vit pas seulement de pain ; il n'a pas seulement un corps, mais une âme. Cependant modestement, la Petite-Sœur devra toujours commencer par soutenir le corps et avec toute la délicatesse que lui inspirera son amour pour Dieu : voilà le principe. Les applications se réaliseront surtout dans les soins à domicile.

Le génie du P. Pernet est précisément d'avoir infusé à cette œuvre modeste un esprit nouveau, puissant : « Ce qu'il a entrevu c'est, pour le soulagement de la grande misère humaine, la religieuse, qui, formée spécialement à cette œuvre, soignerait à domicile le corps et l'âme des pauvres, tandis que la femme et l'homme du monde collaboreraient avec elle, non à la façon de celui qui fait en passant l'aumône, mais en donnant leur dévouement et leur peine, dans un sentiment de fraternité chrétienne où l'union des classes s'accomplirait » (p. 63). La fraternité chrétienne : voilà tout le programme. Il est éminemment social et il est ainsi tout chrétien. Où le P. Pernet en a-t-il puisé les éléments ? Dans la prière et très spécialement, un matin de janvier 1864, au cours d'une messe, où il fut puissamment saisi par l'Esprit de Dieu. Ce fut pour lui « l'invasion de la lumière » (p. 63-83).

Comment ce timide, cet hésitant perpétuel, ce modeste qui ne semblait pas voué à une activité de grande envergure, avait-il été conduit providentiellement à cette heure décisive de sa vie, à l'âge de quarante ans ? Comment reçut-il le message d'en-haut ? Comment lui fut-il fidèle pendant les trente-cinq dernières années de vie qui lui restaient ? On sera reconnaissant à M. Bernoville de l'exposer avec tant de fidélité à l'histoire, tant de fine pénétration psychologique aussi et de souplesse devant les réalités divines et humaines très complexes qui se compénètrent là, comme en toute vie de saint. L'art, loin de nuire à la vérité, la fait briller dans tout son éclat. Et la vérité ici, c'est la fécondité toujours nouvelle de la grande loi chrétienne de l'amour.

Je félicite spécialement M. Bernoville de n'avoir pas isolé le P. Pernet de son maître spirituel, le P. d'Alzon. Celui-ci, reprenant au XIXe siècle le plan de vie universel de saint Augustin, a associé dans son vaste programme et le culte de la *vérité* et celui de l'*action*, dans la *charité* surnaturelle la plus ardente. C'est l'union de ces trois choses, en Jésus-Christ et en son Église, qui caractérise essentiellement et la manière d'Augustin et celle du P. d'Alzon. Les réalisations pourront varier d'aspect et elles le devront : les vies de la Petite-Sœur, de l'Oblate ou de l'Orante, pour ne nommer ici que des religieuses issues de la même famille sont bien

différentes, mais un même amour, celui de la vérité divine, donnera tout son sens et à la vie contemplative de l'Orante et à l'activité multiforme de l'Oblate et à la charité bienfaisante de la Petite-Sœur.

C'est évidemment à Dieu même que pensait le P. d'Alzon, comme saint Augustin, quand il infusait l'amour de la Vérité à ses fils. Le P. Pernet ne perdit jamais de vue cet idéal dans son champ d'apostolat particulier, où l'on aime encore à chanter, comme il a enseigné à le faire : « *Deus meus, fac sit unitas mentium, in veritate et unitas cordium in caritate* ». F. Cayré.

C) Collection « Lex Orandi ».

Au mois de janvier 1944 s'est tenu à Vanves le 1er congrès du Centre de Pastorale liturgique. Un large conpte-rendu nous en est présenté sous ce titre : « *Etudes de pastorale liturgique*[1] ». C'est un volume remarquable. Il contient principalement les rapports présentés au congrès, et parfois aussi un sommaire des discussions. La rédaction a joint ici ou là des notes qui précisent le sens et la portée de certaines affirmations. Des points de vue assez divergents se font jour, parfois au cours d'un même rapport, tant la réalité est complexe. Mais l'ensemble est caractérisé par une grande fidélité aux richesses de notre antique liturgie, un sens aigu des besoins de notre temps, qui peut suggérer une évolution ou des adaptations d'ordre liturgique ou paraliturgique, et une grande soumission à l'autorité du Saint-Siège, qui est le juge suprême en ces matières. En général, modération et sagesse, mais sens d'une évolution possible et, sur certains points, désirable. Les rapports émanent de prélats, de curés, de missionnaires (mission de Paris), de religieux ou de laïcs. Ils sont répartis sous cinq rubriques. Nous nous contentons de citer les titres.

I. *Buts et Méthodes* : G. Morin, Pour un mouvement liturgique pastoral. — P. Doncœur, Conditions fondamentales d'un mouvement pastoral de liturgie. — P. Duployé, Le Centre de Pastorale liturgique.

II. *Histoire et Liturgie :* A. G. Martimort, L'histoire et le proproblème liturgique contemporain. — H. Chirat, Le dimanche, dans l'antiquité chrétienne. — J. Leclercq, Dévotion privée, piété populaire et liturgie au Moyen Age.

III. *Exigences contemporaines :* P. Reuter, Des liturgies laïques modernes au renouveau de la liturgie chrétienne. — Y. Daniel, La vie liturgique et l'apostolat missionnaire en milieu

1. *Etudes de Pastorale liturgique* (Coll. « Lex Orandi », n° 1), 13 × 20, 394 p., Ed. du Cerf, Paris, 1944.

ouvrier. — P. Goutet et P. Stagnara, Ce que nous attendons de nos paroisses. — A. M. Carré, Les jeunes foyers à la recherche d'un culte familial.

IV. *Le témoignage de l'expérience :* Mgr Chevrot, Restauration de la Grand'Messe dans la paroisse de Paris. — A. Juille, Un essai de rénovation paroissiale par la liturgie. — A. Le Guennant, Le rôle d'une Schola paroissiale. — Mgr Pinson, Les mouvements spécialisés d'Action Catholique et la liturgie pastorale. — Dom Marié, Une expérience liturgique dans un camp de prisonniers (Oflag). — D. Durable, Une expérience liturgique dans un camp de prisonniers (Stalag et Kommandos).

V. *Conclusions :* Mgr Terrier, Ce que nous attendons du Centre de Pastorale liturgique. — L. Bouyer, Après les journées de Vanves : Quelques mises au point sur le sens et le rôle de la Liturgie.

Nous regrettons de devoir nous contenter d'une sèche nomenclature ; mais rien ne saurait remplacer la lecture de ces pages elles-mêmes, que nous recommandons très chaleureusement à l'attention de tous ceux que préoccupent ces problèmes.

Dom O. Casel, O. S. B., s'est livré à une recherche érudite sur *Le Mémorial du Seigneur dans la liturgie de l'antiquité chrétienne*[1]. Le sous-titre porte : Les pensées fondamentales du canon de la Messe. L'auteur voit comment la grande prière d'action de grâces (l'Eucharistie), qui est une profession de foi et une prière sacrificielle, s'est organisée en partant des paroles de l'institution prononcées par Notre-Seigneur. La ferveur de la communauté primitive a rempli de ses élans une prière artistique et rythmée, qui, tout en préservant son originalité propre, a pourtant emprunté soit un cadre, soit des éléments de détail au rituel juif et même peut-être à des cultes païens. Mais faut-il, en ce dernier cas, parler d'emprunts proprement dits ? Ne s'agirait-il pas plutôt d'analogies provenant du besoin d'exprimer certains sentiments fondamentaux de l'âme religieuse ? De beaux textes des premiers siècles chrétiens sont traduits, et leur déposition est pleine d'intérêt pour la comparaison qu'ils permettent d'établir avec la sobriété si évocatrice du canon Romain.

1. Collect. « Lex Orandi » nº 2 ; 13 × 20, 65 p. Ed. du Cerf, Paris, 1945. Traduction des Bénédictines de Sainte-Croix de Poitiers et de H. Chirat.

Écrits spirituels divers.

Le Père J. G. Gourbillon, O. P., nous expose *Le Mystère de la famille et de l'amour*[1], en quelques pages nerveuses, chargées de notes, qui nous montrent dans la Très Sainte Trinité le modèle de l'intimité et de la vie de famille, et aussi dans les rapports du Christ et de l'Église un modèle de tendresse et d'affection conjugale.

L'Évangile de l'enfance spirituelle du Père Stéphane J. Piat, O. F. M.[2], propose aux âmes 50 thèmes d'oraison bâtis sur un même plan : un récit évangélique résumé de façon vivante, une application personnelle, un ou plusieurs textes de sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus. Les sujets traités, bien qu'on ne suive explicitement ni l'ordre chronologique ni un ordre d'une logique très rigoureuse, sont groupés sous certaines rubriques d'ensemble d'inspiration thérésienne : la petite voie, à l'école de l'humilité, l'amour miséricordieux, confiance d'enfant, l'abandon filial, l'offrande amoureuse de toute la vie, la passion de l'apostolat, Marie modèle de l'Enfance spirituelle, l'offrande à l'amour miséricordieux. Toute âme peut tirer profit de ces suggestions : l'auteur veut surtout faciliter l'oraison à ceux qui sont engagés en pleine action.

Sous le titre un peu mystérieux de l'*Office de la nuit et de la Résurrection*[3], Henri Vénard nous présente, dans un cadre d'allure liturgique, des matines à complies, un ensemble de réflexions, de prières, voire de récits et des élévations d'âme suscitées par la pensée de la détresse de la France et par l'espoir de sa libération (l'ouvrage est du début de 1944). La nuit, c'est la période obscure de la défaite ; la résurrection, c'est l'avenir plein de promesses. L'ouvrage est un peu particulier dans sa facture : il est toujours de lecture agréable et réconfortante.

André Merlaud, *Le Christ dans la tranchée*[4].

L'auteur caractérise fort bien lui-même l'ouvrage qu'il nous offre comme une gerbe de souvenirs et de réflexions de mai-juin 1940. « C'est tout simplement, nous dit-il, un recueil d'instantanés, une suite de tableaux dont la projection va jusqu'au ciel... Le personnage essentiel de cette histoire est Dieu. J'ai voulu raconter son combat et je ne me suis laissé guider dans cette tâche que par

1. Nº 17, 46 p., 15 fr.
2. 12 × 19, 196 p., réédition 30 fr., Edit. Franciscaines, Paris.
3. 11 × 17, 165 p., 24 fr., Spes, Paris. 1944.
4. 12 × 19, 133 p., 24 fr. La Bonne Presse, Paris, 1944.

le souvenir des cheminements de sa grâce. Le reste n'a d'intérêt et de raison d'être que pour servir de matière à l'incarnation du jeu divin ». Six prises de vues, intitulées : le réveil des consciences, (lorsque l'on passe du repos à la vraie guerre), le baptême du juif (blessé à mort), la messe dans le camion, la charité au combat, le cimetière des amis, l'heure des âmes. Partout apparaît l'aumônier qui est le Christ vivant dans la tranchée avec les hommes de troupe. L'auteur évoque fréquemment le rayonnement apostolique de l'abbé Landuré. Nous avons jadis assisté aux premiers épanouissements de cette âme éprise de Dieu : il nous est très consolant de retrouver son nom, en si bonne place, dans cet ouvrage saisissant que nous recommandons au lecteur.

L. Soubigou.

CAHIERS SPIRITUELS « AMOR »

La nouveauté de ces cahiers est à chercher dans l'esprit qui les anime, plus que dans la forme qu'ils revêtent.

Leur but pratique est bien marqué par le mot *Amor*, qui désigne ici évidemment l'amour spirituel de Dieu et du prochain : tout le christianisme est là, en un sens ; sa force est dans la puissance de son amour.

Ce but est tellement universel cependant, qu'il est jugé d'ordinaire inapte à grouper les efforts communs, même des meilleurs chrétiens, et d'instinct l'on s'attache à des buts particuliers, orientés eux-mêmes, bien entendu, vers l'amour.

Il a semblé aux organisateurs des « Cahiers » qu'il était au contraire possible de faire une œuvre féconde sur cette base, et que c'est même cette œuvre qui s'imposait le plus à une heure où sont mises en question les bases mêmes de tout l'édifice humain, social et religieux.

Les chrétiens ont en mains une puissance de premier ordre et ils ne l'utilisent qu'en partie, le plus souvent faute d'en apercevoir toute la portée. Ils s'arrêtent à des points de vue très justes et souvent ils en négligent d'autres d'une valeur au moins égale. Précisons.

* * *

1. Le christianisme est essentiellement une doctrine de vie, une spiritualité, une école d'*amour*. Évidemment il s'appuie sur la foi, et jamais sans la révélation il n'aurait conçu l'amour de Dieu qu'il enseigne. Il suppose l'espérance, et sans les apaisements qu'elle donne aux inquiétudes du cœur, jamais il n'aurait réalisé l'union intime avec Dieu. Mais c'est cette intimité avec Dieu, fruit de l'amour, qui est le chef-d'œuvre par excellence du christianisme

dans l'âme des saints, et elle est offerte à tous les baptisés conscients de leur dignité d'enfants de Dieu. A la base de tout, il y a donc une spiritualité que l'on peut appeler *théologale*, nettement orientée vers l'amour.

2. Le chrétien est ainsi équipé d'un ensemble de forces nouvelles qui complètent magnifiquement celles qu'il possède déjà par la nature. Loin d'être un diminué, comme on le prétend, le chrétien est enrichi spirituellement à tout degré.

Dans l'ordre de la nature, il possède sur les valeurs les plus hautes de l'esprit (notamment la vérité, l'ordre, l'amour) des certitudes supérieures, qui lui assurent une vraie *sagesse*, rationnelle mais éminente.

Au-dessus d'elle, les vertus théologales peuvent aussi être considérées comme des valeurs spirituelles d'un autre ordre. Elles enrichissent l'âme en effet, formant en elle la *sagesse chrétienne* commune, chez tous ceux dont la raison s'inspire de la foi, dans les paroles comme dans les actes.

Elles forment une sagesse plus haute encore, *mystique*, dans les âmes soumises à l'influence des dons du Saint-Esprit dans l'exercice parfait de l'amour. On oublie souvent ces données fondamentales.

3. On diminue encore le christianisme à un autre point de vue qui sera central ici, dans notre exposé. Le règne de l'amour chrétien doit s'étendre sur trois domaines, peut-on dire, et c'est à chacun d'eux que vont correspondre les trois séries de Cahiers que nous envisageons.

a) Ceux de la première série concernent *la vie chrétienne intérieure*, tout ordonnée à la formation en soi de l'amour parfait. Cela comporte bien des aspects : une voie d'ascension intérieure, une foi vivante dans le Christ, une morale personnelle pacifiante, une tendre dévotion, un sincère amour du prochain, une totale soumission à l'Esprit-Saint par qui se réalise enfin la pleine vie en Dieu, toute vouée à son service et à celui du prochain.

b) Les Cahiers de la deuxième série sont consacrés à l'*action spirituelle dans l'Église*, qui est le Royaume de Dieu sur la terre. C'est à elle que va directement l'amour chrétien agissant sur le plan religieux proprement dit. On envisagera d'abord l'esprit d'apostolat et ses champs d'action en général, puis tour à tour les caractères d'une spiritualité de l'action et ses applications en divers domaines particuliers, tels la théologie, la catéchèse des grands et des petits, l'action pastorale, l'action catholique, l'action pédagogique, l'action œcuménique, etc.

c) La troisième série apprendra au baptisé la nécessité d'exercer par l'amour une *action spirituelle dans le monde*. Il sera ici parti-

culièrement opportun de rappeler la nécessité des trois sagesses, pour bien montrer l'universalité de cette action. On la montrera ensuite s'appliquant tour à tour dans la vie de famille, l'éducation, la formation au travail ; son rôle à l'usine et dans la cité, et en général, son rôle civilisateur.

4. Un dernier trait de la spiritualité de l'amour sera son *universalité*, ce qui lui permettra de s'adapter à toutes les spiritualités particulières, sans rien leur ôter de leur vigueur propre. L'*ama et fac quod vis* de saint Augustin prend ici toute sa valeur, sans détriment d'ailleurs pour la vérité, comme aussi pour l'ordre, que, dans son réalisme vital, saint Augustin lui associe partout. Ce docteur incomparable peut, en effet, mieux que personne, promouvoir efficacement dans l'Église un puissant dynamisme chrétien, celui dont il était animé lui-même et qui remporta de brillantes victoires. Son sublime génie comme son antiquité le placent très haut au-dessus des écoles et il en est bien peu qui ne puissent se réclamer de lui en quelque point, surtout en spiritualité.

* * *

Les Cahiers spirituels « Amor » sont entrepris sous le patronage d'un Comité de caractère très large comprenant :

S. Em. le cardinal Petit de Julleville, archevêque de Rouen ;

M. le chanoine Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie de l'Institut catholique de Paris ;

Mgr Chevrot, curé de Saint-François-Xavier, à Paris ;

M. Ch. Flory, président des Semaines sociales de France ;

M. E. Gilson, professeur au Collège de France ;

M. le chanoine Hamayon, doyen de la Faculté de Droit canonique à l'Institut catholique de Paris ;

M. Jacques Madaule, professeur au lycée Michelet ;

M. Gabriel Marcel, professeur et hommes de lettres ;

Le T. R. P. G. Quénard, Supérieur général des Augustins de l'Assomption ;

M. Jacques Zeiller, de l'Institut.

La direction pratique de la Collection est assurée par la *Société augustinienne d'études spirituelles*. Secrétariat : 4, rue Madame, Paris (6e arrondissement).

PLAN GÉNÉRAL DES CAHIERS

SÉRIE A : **La vie chrétienne intérieure.**

Cahier 1. *De mon âme à mon Dieu.*

2. *Les grandes dévotions catholiques.*

3. *La paix intérieure.*
4. *La vie de prière.*
5. *La fraternité chrétienne.*
6. *Les grâces éminentes.*
7. *La vie en Dieu et les béatitudes.*

SÉRIE B : **L'action spirituelle dans l'Église.**

Cahier 1. *La force de l'apostolat chrétien.*
2. *La recherche de la vérité divine.*
3. *L'action catéchistique.*
4. *Vers une spiritualité de l'action.*
5. *L'action catholique.*
6. *L'action pédagogique.*
7. *L'action œcuménique pour l'unité chrétienne.*

SÉRIE C : **L'action spirituelle dans le monde.**

Cahier 1. *Les trois champs d'action du chrétien.*
2. *Les trois sagesses du chrétien dans le monde.*
3. *L'esprit d'amour dans la vie de famille.*
4. *L'esprit d'amour dans l'éducation.*
5. *L'esprit d'amour dans la vie de travail.*
6. *L'esprit d'amour dans l'usine.*
7. *L'esprit d'amour dans la cité.*
8. *L'amour chrétien et la vraie civilisation.*

* * *

En un domaine aussi vaste, d'autres sujets pourraient fournir matière à de nouvelles brochures, qui formeraient éventuellement un volume complémentaire. La direction des Cahiers examinera avec intérêt les suggestions qui lui seraient faites et elle les retiendra si elles sont bien conformes à la loi suprême de la collection : l'esprit d'amour.

On maintiendra hors série certains cahiers de large envergure, embrassant en son ensemble le sujet de toute la Collection. Ils seront éventuellement groupés sous le titre : *Orientations.*

* * *

On peut souscrire à toute la Collection en versant immédiatement 100 francs qui seront comptés à leur valeur réelle du moment sur les derniers Cahiers.

Les souscripteurs recevront chaque Cahier dès sa sortie de presse, avec facture réduite de 10 %.

Vient de paraître :

DE MON AME A MON DIEU. La voie intérieure (Série A, 1er Cahier),
par F. Cayré, directeur de l'*Année théologique.*

Pour montrer la richesse de la vie chrétienne et décrire la puissance du mouvement qui doit tout entraîner intérieurement vers l'amour parfait, l'auteur emprunte à saint Augustin sa classification de la vie spirituelle.

La voie est jalonnée en cinq degrés : 1. adoption divine ; 2. purification ; 3. ascension ; 4. pénétration ; 5. perfection.

Le premier est moins une étape qu'un point de départ, puis c'est la division classique des trois voies, mais on y met à part, vers les cimes, les secours spéciaux qui caractérisent l'entrée dans la pure vie de l'esprit.

Ces classifications sont bonnes dans la mesure où elles mettent en plus vive lumière et la nécessité de s'appliquer à monter, et la richesse de la vie chrétienne intégrale.

Elles visent à sérier les efforts pour les mieux proportionner à l'état d'âme présent de chacun, mais non pas à séparer ce qui, de fait, est uni dans la vie.

L'amour parfait est posé dès le départ comme le chêne est dans le gland ; mais il ne se développe que par des séries ordonnées de progrès, selon la part qui est laissée à la sève intérieure, dont le principe est le Christ, notre voie et notre vie. L'union d'amour à Dieu par Jésus-Christ et en Lui : voilà toute la substance doctrinale de ces pages.

La pensée est développée sous forme d'entretien avec soi-même, souvent coupé d'invocation à Dieu. Cette méthode, imitée de saint Augustin, a paru mieux adaptée que d'autres au but de cet écrit, tout entier orienté vers la pratique.

Autres cahiers à paraître prochainement :

— *Tu aimeras* (Orientations), par le T. R. P. G. Quénard, Supérieur général des Augustins de l'Assomption (voir ci-dessus).

— *La force de l'Apostolat chrétien* (Série B, 1), par M. le chanoine Arquillière, doyen de la Faculté de Théologie à l'Institut catholique de Paris.

— *Les trois champs d'action du chrétien* (Série C, 1), par J. Folliet, secrétaire général des Semaines Sociales de France.

— *Les trois Sagesses du chrétien dans le monde* (Série C, 2), par M. J. Beckaert, docteur en théologie.

— *Vers une Spiritualité de l'Action* (Série B, 4), par M. le chanoine Masure, directeur au Grand Séminaire de Lille.

— *Les grandes Dévotions catholiques* (Série A, 2), par le R. P. R. Munsch, Professeur à l'Institut de Lormoy.

— *L'Esprit d'amour dans l'usine* (Série C, 5), par M. van Falen, Ingénieur, directeur d'usine.

— *L'Église, cité de l'esprit* (Orientations), par le R. P. Maniglier

— *La philosophie de l'amour*, par le R. P. Fr-J. Thonnard, professeur de philosophie.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

AUDIN (A.) : **Les fêtes solaires** (Mythes et religions), in-16, 155 p., Presses Univ. de France, 1945.

BARDY (G.) : **La Théologie de l'Église, de saint Clément de Rome à saint Irénée** (Unam sanctam, 13), in-8° c., 248 p., Édit. du Cerf, 1945.

BONDUELLE (J.) : **Prêtres dans le Tiers-Ordre de saint Dominique**, in-16, 116 p., Édit. du Cerf, 1945.

BEGOUEN (Comte) : **Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques**, in-8°, 83 p., Bloud et Gay, 1945.

BELORGEY (Dom G.) : **Pratique de l'oraison mentale**, in-16, 255 p., Édit. du Cerf, 1945.

CHEVROT (Mgr G.) : **Dans le silence**, in-16, 287 p., Bloud et Gay, 1945.

La Communion des Saints (Cahiers de la Vie spirituelle), in-16, 218 p., Édit. Cerf-Abeille.

CHOCQUEEL (Chan.) : **Saint Paul, guide de notre sanctification, modèle de notre apostolat** (Pastor bonus, 3), in-16, 284 p., Bonne Presse, 1945.

CORBIE (A. de) : **Monsieur le Chevalier Jean Bart** (Les grands exemples), in-16 j., 260 p., Alsatia, 1945.

CLARTE (A.) : **Race**, in-16 j., 237 p., Bière, Bordeaux, 1945.

CANET (L.) : **Œuvres de Laberthonnière : Pangermanisme et christianisme**, in-8° c., 300 p., Vrin, 1945.

CALLE (B.) : **Memento des cérémonies**, 12 fiches 8 × 15, Le Chœur, 1945.

Cahiers de la fondation française pour l'étude des problèmes humains, in-8°, n° 2, 120 p. ; n° 3, 119 p., Librairie de Médicis, 1945.

DESCARTES : **Meditationes de Prima Philosophia**, traduction du duc de Luynes, introduction et notes de G. Lewis (Bibl. des textes philos.), in-16, 87 p., doublées, Vrin, 1945.

DAVY (M.-M.) : **Saint Bernard, Œuvres** (Les maîtres de la spiritualité chrétienne), 2 vol. de 477 p., Aubier, 1945.

DANIEL ROPS : **Histoire sainte. Le peuple de la Bible**, in-16, 468 p., A Fayard, 1945.

(1) La plupart de ces livres, mentionnés ici à titre de simple information, rentreront dans les prochaines recensions de la bibliographie *spéciale* ou *générale*.

La collection, quand il y a lieu, est indiquée entre parenthèses à la suite du titre.

DELARUE-MARDRUS (L.) : **Verteil et ses amours**, in-16, 219 p., S. E. L. F., 1945.

DEVREESSE (R.) : **Le patriarcat d'Antioche depuis la paix de l'Église jusqu'à la conquête arabe** (Études palestiniennes et orientales), Gabalda, 1945.

DARMON (R.) : **La déformation des cultes en Tunisie**, in-8° c., 250 p., S. A. P. I. Tunis-Paris, 1945.

FRANCOIS DE SAINTE-MARIE (O. C. D.) : **Initiation à saint Jean de la Croix**, in-16, 206 p., Édit. du Seuil, 1945.

FRAPIE (L.) : **Les contes de la Maternelle**, in-16, 246 p., S. E. L. F., 1945.

FOUGERE (J.) : **Un don comme l'amour**, in-16, 238 p., Édit. du Pavois, 1945.

GEREST (R.) : **Vivre Dieu**, in-16, 310 p., Édit. de l'Abeille, 1945.

GANDILLAC (M. de) : **Œuvres choisies d'Abélard**, in-16, 345 p., Aubier, 1945.

GRENTE (Mgr) : **La magnificence des Sacrements**, in-4° tel., 278 p., Bonne Presse, 1945.

GRIMAUD (Abbé Ch.) : **Dans le feu**, in-16, 117 p., Téqui, 1946.

HOMS (C.) : **Œuvre et pensée du peuple français** (Histoire de la civilisation française), in-8° c., Bloud et Gay, 1945.

HUBAUX (J.) : **Les grands mythes de Rome** (Mythes et religions), in-16, 156 p., Pr. univ. de France, 1945.

JACQUIN (R.) : **Lettres métaphysiques**, in-16, 227 p., Bonne Presse, 1945.

KERDELAND (J. de) : **De Nostradamus à Cagliostro**, in-8° c., 272 p., S. E. L. F.

LECLERCQ (Chan. J.) : **La vie du Christ dans son Église** (Unam sanctam, 12) in-8° c., 250 p., Édit. du Cerf, 1944.

LEMAITRE (G.) : **Notre Sacerdoce**, in-8°, 260 p., Desclée de Br., 1945.

LEGOET (M.) : **Un précurseur du service social familial, le P. Pernet**, in-16, 129 p., Spes, 1945.

LAPORTE (D.) : **L'acedia des jeunes**, in-16, 90 p., Beauchesne, 1945.

LUBAC (H. de) : **Proudhon et le christianisme** (Esprit — La condition humaine), in-8°, 318 p., Édit. du Seuil, 1945.

MANOIR DE JUAYE (H. du) : **Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie** (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité), in-8°, 594 p., Vrin, 1944.

MONTIER (E.) : **A l'école d'Albert de Mun**, in-16, 133 p., O. F. L., 1945.

MAURIAC (F.) : **Sainte Marguerite de Cortone**, in-16, 208 p., Flammarion.

MABILLE DE PONCHEVILLE (A.) : **Maréchaux de France alsaciens et lorrains**, in-16, 190 p., Georges Frère, Tourcoing.

MONNIER (A.) : **L'Oraison**, petit in-16, 72 p., Secrét. Fils de la Charité, Issy, 1945.

PINSSEAU (P.) : **L'étrange destinée du Chevalier d'Éon**, in-8°, 261 p., Clavreuil, 1945.

PÉRIER (P.-M.) : **Le Transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique**, in-16, 433 p., Beauchesne, 1938.

PALANQUE (J.-R.), BARRAULT (S.), etc. : **Le christianisme et l'Occident barbare**, in-16, 433 p., Édit. du Cerf, 1945.

PIRARD (P.) : **Sainte Monique, épouse et mère chrétienne** (Les Saints laïques), in-16, 61 p., Lethielleux, 1945.

PIE XII (S. S.) : **Messages de guerre au monde**, in-16, 335 p., Spes, 1945.

RAVOIN (G.) : **Saint Louis** (Les Saints de France), in-16, 217 p., Bonne Presse, 1945.

ROUSSEAU (R.) : **Histoire du mouvement liturgique** (Lex orandi, 3), in-12, 244 p., Édit. du Cerf.

RENAUDIN (P.) : **Quatre mystiques anglais**, in-8° c., 215 p., Édit. du Cerf.

RIDEAU (E.) : **Consécration — Le christianisme et l'activité humaine**, in-16 j., 120 p., Desclée de Br., 1945.

ROGUET (A.-M.) : **Le catéchisme des petits et des grands**, in-16, 433 p., Édit. Siloé, Pau, 1945.

SILVAIN (R.) : **Rimbaud le précurseur**, in-8° c., 175 p., Boivin, 1945.

SERTILLANGES (A.-D.) : **L'idée de création et ses retentissements philosophiques**, in-8° c., 232 p., Aubier, 1945.

Tishri (Textes pour les fêtes de Rosh Hashanah), in-16, 190 p., Édit. des E. I. F., 1945.

VILLEFOSSE (L. de) : **Lamennais ou l'occasion manquée**, in-8° é., 300 p., J. Vigneau, 1945.

VILLAIN (M.), CLÉMENCE : **Pour l'unité chrétienne**, in-16, 190 p., Arthaud, 1945.

WILCZKOWSKI (C.) : **Grands thèmes et messages de la littérature russe** (Initiations, 9), petit in-16, 147 p., Édit. R. des Jeunes, 1945.

BROCHURES

Publicistes chrétiens, in-8° cour., Lethielleux :

ANTIN (A.) : **Ferdinand Brunetière**, 39 p.

ZAMANSKI (J.) : **Henri Bazire**, 32 p.

La Clarté-Dieu, in-16, Édit. du Cerf :

LECLERCQ (Dom J.) : **Suger — Comment fut construit Saint-Denis**, 56 p.

MORIN (G.) : **Pour un mouvement liturgique paroissial**, 76 p.

Nihil obstat : Vesontione, die 6 Aprilis 1946. A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1946. — N° 184 — 2e Trimestre. Bon d'impression 3.050

OUVRAGES ÉTUDIÉS OU RECENSÉS

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON

PUBLICATION
TRIMESTRIELLE

Septième Année
1946 - Fascicules II-III
— (210 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

CHRONIQUES

Comptes rendus bibliographiques :

PARIS (VI°)

ÉDITEUR
P. LETHIELLEUX
10 - RUE CASSETTE 10

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
4 - RUE MADAME - 4

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.

Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat : 4, rue Madame : Correspondance et communications urgentes.

ADMINISTRATION

Editeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris. Chèque postal : Paris 21-44.

Centre de diffusion : Études augustiniennes, 4, rue Madame, Paris-6e.

Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 600 pages environ avec les suppléments bibliographiques.

Année **1940** : 168 pages	40 fr.	Année **1943** : 584 pages	175 fr.
Année **1941** : 360 pages	85 fr.	Année **1944** : 584 pages	225 fr.
Année **1942** : 584 pages	175 fr.	Année **1945** : 512 pages	250 fr.

Année **1946** : prix de l'abonnement 240 fr. ; *franco*, 250 fr. pour la France ; 350 fr. pour l'Étranger.

Les abonnés qui n'ont pas encore réglé leur abonnement de 1946 sont priés de le faire par virement, à notre compte postal — P. LETHIELLEUX, PARIS, 21.44 — dès réception du présent fascicule.

ARTICLES A PARAITRE

D. Buzy : *Le Cantique des Cantiques.* - J. Vidal : *La messe du Cœur Immaculé de Marie.* - F. Creteur : *Nature du sacrement de Pénitence selon saint Thomas.* - J. Mailhet : *L'ensevelissement de Jésus d'après la teneur des textes évangéliques.* - J. Ball : *Les développements de la doctrine de liberté chez saint Augustin.* - A. Marc : *Réflexions chrétiennes sur l'amour humain.* - H. Bouëssé, O. P. : *De la nature des sacrements chrétiens.*

Fascicule II - III

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1946 *

LA LIBERTÉ D'ENSEIGNEMENT ET LE DROIT NATUREL

Comment se pose la question dans un pays divisé

La question de la liberté d'enseignement est trop souvent diminuée à plaisir par ceux qui la combattent. Il est à regretter que pour la défendre, on reste sur le terrain choisi par l'adversaire.

La question est cependant bien plus grave et plus profonde qu'il ne semble au premier abord à l'observateur superficiel, même sur le seul plan naturel où je veux me tenir en cet article. Il sera question de religion, mais envisagée à dessein comme fait de conscience, dont doit tenir compte un État qui proclame très haut la liberté de conscience.

1. La substance de cet article a été reprise en deux brochures : *Les vraies libertés françaises*, à l'Office français du Livre, et *Droits des familles à l'Enseignement libre*, au C. N. E. L., 76, rue des Sts-Pères, Paris.

Si je m'abstiens d'élever le débat à l'ordre surnaturel proprement dit, c'est uniquement pour aller de plain pied avec les incroyants ou les indifférents, qui ne peuvent nous comprendre si nous leur parlons de la divinité de l'Église et de ses droits à titre de cité de Dieu. Restons, pour être compris et suivis, sur le terrain où ils se tiennent eux-mêmes, d'autant qu'il s'agit d'obtenir la reconnaissance, non pas de privilèges, mais de droits universels, que les chrétiens peuvent réclamer aussi bien que les autres, quelles que soient leurs croyances.

L'enseignement n'est pas ici séparé de l'*éducation*, et il va sans dire que pour les chrétiens l'éducation doit être éclairée par la foi. Je vais plus loin : elle doit s'achever en une connaissance de Dieu supérieure, qui appelle l'intervention des dons du Saint-Esprit ; et elle est normalement obtenue dans la formation spirituelle des adultes. Il n'est pas ici question de diminuer ce programme dont récemment encore j'ai rappelé les exigences[1].

Évidemment, les non croyants ne peuvent nous suivre jusque là ; mais ce programme repose sur des bases naturelles, qui nous sont communes avec eux, du moins avec ceux d'entre eux qui sauvegardent les valeurs spirituelles. Sur ce plan, nous pouvons nous rencontrer et aboutir à des exigences politiques communes, permettant de bien collaborer, mais laissant à chacun sa liberté d'action pour le surplus. Cette base commune est la liberté de conscience, reconnue de droit naturel et loi fondamentale de tout régime démocratique.

* * *

Sans pleine liberté d'enseignement il n'y a pas de vraie liberté de conscience pour tous.

Il n'y en a pas pour les chrétiens, pour les familles chrétiennes.

Il n'est pas ici question des non croyants ; ils sont, eux, largement pourvus, car ils n'ont en matière religieuse que des exigences négatives et c'est pour eux qu'a été instituée la neutralité scolaire.

Pour les croyants, les exigences de la conscience sont positives et l'une d'elles, chez les parents chrétiens, est celle de faire donner à leurs enfants une éducation à base religieuse.

1. Voir *Année théologique*, 1945, p. 326-346.

C'est une atteinte grave à la liberté de conscience que de les violenter sur ce point. La preuve qu'ils considèrent la chose comme telle, ce sont les sacrifices énormes qu'ils ont consentis depuis cinquante ans pour y remédier.

On dira : tous les chrétiens n'en sont pas là ; il s'agit donc d'un surplus et non d'une véritable exigence de la religion.

Pour répondre, il faut distinguer trois cas bien spéciaux.

1. Il y a des chrétiens indifférents ou négligents : ils rentrent en pratique, sur le point en question, dans la catégorie des incroyants.

2. Il y a des chrétiens qui, tout en envoyant leurs enfants à des écoles neutres, ont les moyens de contre-balancer efficacement l'influence de la neutralité. Il est à souhaiter qu'ils soient nombreux à les appliquer. Combien sont-ils, ceux qui réalisent ces conditions ? Évidemment ils sont une minorité, méritante certes, magnifique, qui ne peut cependant être considérée comme représentant toutes les familles chrétiennes.

3. Il y a, en effet, entre les deux groupes précédents, de nombreux pères ou mères de famille qui ne peuvent, selon leur conscience, élever leurs enfants dans une atmosphère de foi. En certaines régions ils sont la majorité ; en d'autres, ils sont en infériorité, bien que souvent les conditions générales les empêchent de s'affirmer, ce qui est précisément un des effets de la violence dont ils souffrent secrètement.

Pour toutes ces familles chrétiennes, il faut dire hardiment : sans liberté d'enseignement, il n'y a pas de vraie liberté de conscience. Il n'y a pas la pleine liberté de conscience à laquelle l'homme aspire, et qui est l'un des critères de la civilisation chrétienne.

* * *

La question est claire. La réponse est aussi très simple, si l'on ne s'égare pas dans les à-côtés du sujet, si l'on se borne aux exigences morales universelles, si l'on considère la grandeur de la cause, et enfin si l'on s'en tient aux réformes immédiatement réalisables.

Tout homme de bonne foi conclura à la nécessité de faire droit à ces exigences raisonnables des pères de famille chrétienne qui représentent une portion notable du pays.

Les objections courantes portent à faux.

1. La *neutralité* de l'État et de l'école officielle n'est pas en cause, quoi qu'on en dise. La France est divisée. On peut le regretter, mais c'est un fait, dont les catholiques doivent prendre leur parti : « La France est un pays d'opinions très diverses devant lesquelles l'État a pris le parti de la neutralité ». Le cardinal Liénart constate ainsi le fait et en conclut à la nécessité de le reconnaître, sans renoncer pour autant aux revendications nécessaires de la conscience chrétienne.

2. L'*unité* française n'est pas compromise, car elle n'est pas liée à l'école unique. C'est là une forme du monopole, qui tend à un certain totalitarisme ; mais l'union n'est pas l'uniformité. Celle-ci est établie par la force, qui divise beaucoup plus qu'elle ne rapproche. La contrainte aboutit à l'esclavage et dresse bientôt les victimes contre les oppresseurs. C'est dans les régimes totalitaires que triomphe l'école unique. Ce fut le cas de l'Italie fasciste et de l'Allemagne hitlérienne. Rien ne répugne davantage à l'esprit français, tant dans l'Église qu'à l'Université.

3. La grandeur de l'*œuvre universitaire française* n'est pas contestée, ni contestable, et il est à souhaiter que beaucoup de chrétiens entrent à l'Université. Ils profiteraient eux-mêmes des avantages qu'elle procure et ils en feront bénéficier aussi indirectement la religion. Par ailleurs, ils pourront y introduire peu à peu un esprit nouveau, capable d'atténuer certaines de ses tendances. Mais ils ne doivent pas s'illusionner ici sur leurs propres forces, pour ne pas s'exposer à la légère à des dangers réels du côté de l'esprit, sans le contrepoids imposé par la prudence la plus élémentaire ; ni s'illusionner non plus sur la malléabilité de ce milieu conscient de sa valeur humaine. Celle-ci est réelle, et il n'est question ni de la nier, ni de la diminuer, au contraire.

4. La *démocratie* enfin n'est pas en cause, parce qu'on déclare une loi imparfaite, même la loi de laïcité. On ne veut pas d'ailleurs la supprimer, mais l'élargir sur un point donné. Le vote d'une majorité ne la rend pas intangible et une autre majorité peut la corriger.

De plus, une mesure, même légale, est illégitime, si elle va sur un point contre le droit naturel, qui est imprescriptible. Une minorité certaine de son droit a même le devoir de réagir

sur ce point et de chercher à faire triompher la justice par les moyens en son pouvoir. Seul un esprit fonctionnaire outré peut contester une telle évidence. L'enseignement est en France un de ces cas où le droit naturel est contredit par des lois qui oppriment la conscience, et il appelle une mise au point, facile mais d'importance capitale.

I. — LIBERTÉ D'ENSEIGNEMENT ET LIBERTÉ DE CONSCIENCE

A. La condition des familles catholiques.

C'est la liberté même de conscience qui est en cause. En France, cette liberté est affirmée partout. Elle est très scrupuleusement appliquée aux musulmans, qui, du reste, n'en garderont aucune reconnaissance et n'y voient qu'un signe de faiblesse.

C'est sur la présence des juifs et des protestants, qui sont des minorités, que l'on s'est appuyé pour imposer la neutralité, et la mesure serait louable si elle était vraiment inspirée par un délicat respect de sentiments religieux sincères.

Elle est surtout appliquée avec le plus grand soin aux incroyants, et tout semble organisé pour maintenir inviolée la conscience religieuse « de ceux qui n'en ont pas », pour reprendre une formule pittoresque.

Par contre, on a souvent et de façon systématique, violenté la conscience des catholiques croyants et pratiquants, sans ouverte déclaration de guerre, mais sans trève ni relâche, spécialement sous la IIIe République. Et l'une de ces oppressions de conscience les plus intolérables est celle qui s'exerce sur l'*âme des parents*. Ceux qui ont tenu à donner à leurs enfants une éducation conforme à leurs sentiments ont dû créer des écoles à leurs frais, en s'imposant de lourdes charges. Et c'est uniquement pour répondre à un appel de leur conscience qu'ils l'ont fait. Laissons le passé à l'histoire, mais constatons le fait. Rappelons aussi que sur ce point très délicat il ne pouvait et il ne peut y avoir de prescription.

Dans le tiers de la France environ, les catholiques ont organisé des écoles libres, au prix de grands sacrifices, puisqu'ils devaient en payer les frais, après avoir déjà fourni au

budget d'État leur part pour une institution dont ils ne pouvaient bénéficier sans déchirement de conscience. L'effort que les catholiques ont ainsi fourni a fait l'admiration d'étrangers, d'ailleurs étonnés de constater comment des citoyens irréprochables pouvaient être traités en parias dans leur propre pays. M. Jean Bruchesi, professeur à l'Université de Montréal, aujourd'hui secrétaire d'État canadien, visitant en 1927 le nord de la France, déclarait à un journaliste qu'il avait peine à croire ce qu'il voyait, tant la réalité lui paraissait surprenante : « Comment est-il possible de concevoir que les chefs de vos grandes villes, que vos travailleurs, qui ont réalisé sur le terrain familial et professionnel des choses si importantes, aient accepté sur le terrain scolaire de véritables brimades et une situation si humiliée[1] ? »

Ce qui frappait M. Bruchesi, c'était l'anomalie de cette situation au point de vue économique et financier. Les catholiques français la ressentent évidemment plus encore eux-mêmes, et ils l'ont acceptée plutôt que de renoncer à un appel de conscience. Voilà ce qui mérite d'être retenu. Ce qui est le plus odieux en cette situation est l'oppression de la conscience, dans un pays qui proclame très haut la liberté de conscience.

La situation est devenue tragique avec les exigences économiques actuelles. Dès avant la dernière guerre, en 1938, une démarche avait été faite auprès de M. Daladier par l'Union nationale A. P. E. L. *(Association des Parents d'Elèves d'Enseignement libre)*. Quand éclata la guerre, elle fut renouvelée par S. Em. le cardinal Liénart. La demande d'appui ne fut pas rejetée, mais l'arrivée des Allemands suspendit les négociations. Le gouvernement de Vichy les continua plus tard et le 2 novembre 1941 consentit à un versement annuel de 490 millions, ce qui représentait environ 500 francs par élève, « alors que le coût d'un élève de l'école primaire publique était évalué à 3.000 francs »[2].

Ces modestes subventions ont été supprimées en avril 1945, à la suite d'une campagne de calomnies menée par la presse,

1. Cette interview fut donnée par M. Bruchesi au *Journal de Roubaix*.
2. H, David. *Devant le problème scolaire*, 1945. p. 144.

qui n'a fait que rendre plus claire et manifeste la vraie portée du problème[1].

C'est à l'enseignement libre lui-même que l'on s'en prend et au principe qu'il représente : la liberté de conscience chrétienne et spécialement catholique.

B. Droits créés par la liberté de conscience.

Les arguments invoqués pour la suppression des subventions ont bien montré les tendances totalitaires dans l'ordre spirituel des adversaires de l'enseignement libre ; bien d'autres mesures prises à Vichy n'ont pas été écartées. Celle-ci l'a été sans vraie raison d'État, car les subventions n'avaient aucun caractère politique ; elles étaient une minime restitution de ce que les bénéficiaires des écoles libres apportent en fait au budget commun. Si on les a retirées, sous la pression d'une campagne odieuse, c'est uniquement pour achever l'œuvre de destruction entreprise depuis longtemps, quand paraissait arrivée l'heure d'en finir.

Et c'est au nom de la liberté de conscience des incroyants que l'on a fait pression sur le gouvernement pour obtenir cette mesure ! Mais si le principe de la liberté de croyance joue en faveur des non croyants, et personne ne le met en question, il doit jouer aussi en faveur des croyants, et, dans le cas, en faveur des chrétiens catholiques très particulièrement.

Il ne suffit pas d'une liberté verbale ; il lui faut les moyens de s'exercer.

M. Cogniot lui-même a donné de cette évidence élémentaire la vraie formule quand il écrivait le 31 janvier 1945 : « Toute liberté qui est privée des moyens matériels de se réaliser est un leurre ». Le directeur de l'*Humanité* ne croyait pas si bien dire, quand il réclamait en ces termes une attribution plus large de papier, mais son aphorisme, dont la valeur n'est pas douteuse, a une portée universelle et s'il vaut pour le papier, il est valable, à bien plus forte raison, pour les intérêts supérieurs spirituels de l'homme

1. Sur toute la question des subventions, signalons à l'usage de ceux qui ont besoin d'une documentation sommaire et pratique, l'exposé objectif donné par Mlle Philippon dans sa conférence déjà citée (p. 16-21).

« C'est un leurre, dit M. David, que de prétendre la liberté sauve, s'il est seulement permis au père de famille de confier son enfant soit à l'école publique, soit à l'école privée, alors que, dans le premier cas, il aura tout pour rien et que dans le second tous les frais scolaires seront à sa charge.

« On croit répondre à cela en observant que, l'État ayant mis en marche des trains pour tout le monde, ceux qui n'en profiteront pas et préféreront voyager en auto le feront à leurs frais. Mais les trains que l'État fait circuler ne sont pas gratuits. Pour que la comparaison soit exacte, il faudrait qu'ils le soient comme l'école publique l'est[1] ».

Ce que les catholiques incriminent ici, ce n'est donc pas la laïcité ni la gratuité scolaire, comme on l'a redit à satiété pour égarer l'opinion, c'est la manière dont ces institutions ont été conçues et qui fait violence aux chrétiens obligés, pour répondre aux appels de leur conscience, de s'imposer des sacrifices pécuniaires énormes, ajoutés à l'humiliation pour un Français de se voir traité en coupable par les siens dans son propre pays.

Mais, nous dit-on, les chrétiens sont traités comme tout le monde sur ce point de la conscience. — Non, ils sont traités comme ceux qui n'ont pas de religion, eux qui en ont une, et cela crée une situation radicalement différente. On prend comme norme des exigences de la religion ceux qui n'en ont aucune, ou qui ne veulent pas en avoir. Comment veut-on que les vrais chrétiens s'en contentent ? Être traité comme tout le monde, c'est avoir la liberté *réelle* de *suivre sa conscience*. Si la conscience des uns vit de néant, celle des autres veut des vérités et elle a des droits à être respectée, au moins autant que celle des premiers.

Aux non croyants suffisent des données négatives ; il en faut au contraire de positives aux croyants qui veulent être conséquents avec leur foi. Et ceux-là même parmi les chrétiens qui, par légèreté ou étourderie, n'y regardent pas de si près, ont le droit de n'être pas victimes, à leur insu, de machinations secrètes propres à détourner indirectement leurs enfants de la religion. Trop souvent les chrétiens ont eu la preuve évidente de telles manœuvres pour ne pas s'en défier à l'avenir.

---

1. *Devant le problème scolaire*, p. 109-110.

Le principal grief que les chrétiens peuvent formuler contre l'école laïque, c'est que le plus souvent leurs maîtres n'ont aucune religion, et qu'en cette matière de religion, le seul fait de s'abstenir est une façon de montrer que la chose est vaine et inutile. Cet appel implicite à négliger la religion est même d'autant plus efficace que le maître mérite d'ailleurs plus d'estime. Ainsi, par le seul fait de sa neutralité, l'école laïque est propre à heurter les sentiments intimes des parents chrétiens vraiment préoccupés de la formation religieuse de leurs enfants, et dépourvus des moyens de contre-balancer l'influence neutre redoutée.

Ce danger est d'autant plus à craindre que la mission de l'enseignement est plus liée que jamais à celle de l'éducation. Le titre même du Ministère l'indique : ce n'est plus l'Instruction publique, mais l'*Education nationale.* Rien de mieux en soi, surtout en ce qui touche l'école primaire. Mais toute proportion gardée, la remarque vaut en un sens pour le secondaire et même pour le supérieur, dans la mesure où intervient la philosophie, qui achève tout en ce domaine. Précisément, une éducation est inséparable d'une spiritualité ferme et bien définie. Hors de là, il y aura peut-être des avis donnés, il n'y aura pas l'influence secrète qui les fait pénétrer en profondeur dans le cœur et la volonté, pour les traduire en actes. Sans l'influence de principes qui s'imposent de façon permanente et avec une autorité indiscutable, la morale est incertaine. Pour un chrétien, à la base de cette formation de la conscience il y a Dieu. Supprimez Dieu et tout s'écroule ou du moins tout, s'écroulera le jour où disparaîtra l'influence actuelle du maître vivant. Le prestige de celui-ci peut momentanément tenir les esprits malléables des jeunes, qui, jusque dans leur indépendance, subissent l'action de l'homme préposé à leur direction et vraiment à la hauteur de sa tâche. Lui disparu, tout s'évanouit, souvent même lui présent, en dépit de ses bons conseils.

Voilà le vice radical du laïcisme. Il détruit, par définition, l'œuvre même qu'il veut édifier ; il y pose, au moins, le germe qui un jour fatalement gâtera le fruit, si une influence contraire ne vient pas l'empêcher de se développer. Il ne s'agit pas des hommes, qui ne sont pas ici *a priori* incriminés personnellement, mais de l'institution elle-même, qui est de nature à susci-

ter les inquiétudes et les défiances des parents chrétiens, vraiment désireux d'assurer à leurs enfants une éducation conforme à leurs propres convictions religieuses.

C. Droits des parents sur l'éducation religieuse.

Cette *intervention des parents* dans la *formation spirituelle* de l'enfance paraîtra abusive à tel théoricien laïc de la liberté et il leur reproche de fanatiser celle-ci en quelque manière. D'où une théorie étrange, acclimatée par les Soviets en Russie et qui parfois trouve un écho en nos journaux : il faudrait attendre vingt ans ou au moins seize ans pour parler de Dieu aux enfants, de façon à ce qu'ils puissent opter en connaissance de cause et en pleine maturité ; le respect même dû à Dieu l'exige.

Il semble vain à première vue de réfuter ce paradoxe ; et cependant plusieurs, par inattention, peuvent s'y laisser tromper, notamment devant le prétendu respect de Dieu que l'on invoque. Il y a là, en vérité, un ramassis d'erreurs monstrueuses sur les points les plus élémentaires de la vie humaine.

Il faut rappeler avant tout la condition naturelle de l'enfant. Il est absolument hors d'état de vivre sans la famille, qui lui donne tout, qui a seule mission de le former dans l'ordre physique, intellectuel et moral, pour le mettre en état de réaliser sa destinée. Jusqu'à ce qu'il soit capable de se suffire selon sa condition, il appartient à sa famille, qui a d'ailleurs l'obligation impérieuse de l'y aider et la nature y a largement pourvu, précisément en mettant au cœur du père et de la mère un amour que rien ne remplace en éducation. Cet amour devra suffire à tout, et au besoin à chercher ceux qui tiendront la place des parents, lorsque ceux-ci se trouveront impuissants. Les droits de la famille : voilà l'une des plus grandes conquêtes de la civilisation chrétienne. Ils ne sont pas supprimés, mais plutôt confirmés par les institutions d'appoint que l'organisation sociale a pu heureusement développer.

C'est ici qu'interviennent les auxiliaires naturels de la famille. Au premier rang on peut placer l'État, mais manifestement il ne peut être qu'un auxiliaire. On a eu tendance de nos jours à reprendre la vieille théorie païenne qui donne l'enfant à l'État, théorie inhumaine, contre nature ; rien ne

peut prévaloir contre les droits fondamentaux de la famille, sauf sa propre et totale défaillance, ou encore son propre choix, et à la condition que soit respectée la liberté des parents. Hors de là, on vouera l'humanité au pire des esclavages, même s'il est généralisé et accepté par une fanatisation précoce, comme celle que l'on a vu triompher avec le nazisme dans l'Allemagne moderne. Cet exemple devrait suffire à proscrire à jamais de telles conceptions de l'organisation sociale humaine.

Mais, dira-t-on, les enfants vont être fanatisés par les parents, victimes eux-mêmes de leurs attaches héréditaires. Le mot fanatisme est ici déplacé, car il faut compter, dans une vie familiale normale, sur le rôle de l'amour qui adoucit tout. Il fait accepter avec joie les influences subies et en particulier les vérités élémentaires qui sont la base de toute éducation. L'enfant les assimile spirituellement, comme il absorbe le lait dont on le nourrit, en attendant les aliments plus solides. Les deux vies du corps et de l'âme vont de pair, d'autant que, par certains côtés, elles ne font qu'un. Pour une famille croyante, supprimer Dieu d'une telle éducation, serait comme enlever à l'âme de l'enfant le lait et le pain qui soutiennent son corps. L'école qui continuera son œuvre devra la remplacer elle-même en tout, y compris les éléments de religion qui sont le vrai soutien de la vie morale.

On parle de *choix* libre. Il ne s'agit pas de l'empêcher, mais de le préparer, de façon qu'il soit fait en vraie connaissance de cause, car à un moment qui varie avec chacun, d'ordinaire en pleine adolescence, il y aura certainement une heure délicate où le jeune homme, la jeune fille seront mis en présence de ce choix. Dans l'hypothèse la plus favorable émise par ces nouveaux théoriciens de la liberté, les adolescents qui n'ont jamais entendu parler de Dieu et qui en entendraient parler subitement, auraient-ils vraiment sur lui toutes les données nécessaires pour un tel choix ? Pour des questions purement matérielles, comme la géométrie ou la géographie, on procède avec méthode, afin de graduer les connaissances, et pour cette réalité suprême dont l'existence et la nature commandent, en fait, toute la vie humaine, on se contenterait de ces données apprises sur le tard et surtout après avoir contracté l'habitude de s'en passer, dans la fréquentation d'hommes qui font

profession de les négliger. Quelle ironie pour les parents chrétiens ! Quel mépris des conditions d'enseignement qui s'imposent selon la nature des sujets à traiter ! Quelle ignorance enfin des exigences de la formation spirituelle et morale des enfants !

En définitive, ce qui hante les auteurs d'un tel programme d'éducation, c'est leur idéal d'une liberté totale au sens rationaliste du mot. C'est un idéalisme outrancier, qui prétend bien garder la morale sans l'appui d'une réalité supérieure encombrante. Et nous voici au fond de la question : peut-il y avoir une véritable éducation sans Dieu ? Car c'est à cela que tout le problème se réduit.

Pour un chrétien logique, la réponse est aussi nette que facile : non, certainement. Que, par exception, des esprits doués de qualités éminentes ou soutenus par des conditions exceptionnelles, aient pu, grâce à Dieu, même en un milieu défavorable, s'élever très haut moralement et même retrouver Dieu, il ne faut pas s'en étonner, car Dieu agit partout. Que d'autres, par contre, formés dans les meilleures conditions apparentes, aient ensuite tout perdu, et la foi et les mœurs, il ne faut pas davantage en être surpris : c'est la rançon de la liberté. Il reste évident que l'œuvre des collèges chrétiens depuis un siècle a pénétré une bonne partie de la société qui était presque en entier voltairienne, il y a cent ans. Les cas d'espèces ne modifieront pas cette évidence historique.

Le milieu normal de l'éducation pour un chrétien doit être un milieu croyant, et non pas neutre. Si le milieu neutre s'impose, il faut assurer à l'enfant chrétien ou à l'adolescent un contrepoids proportionné à ses forces et aux obstacles qu'il rencontre. Mais de tels cas sont exceptionnels, et en un pays chrétien il est inconcevable que les parents soient réduits à voir élevés leurs enfants dans une condition défavorable, en principe, à la religion. Ils sont victimes d'une pression contraire à la liberté de conscience.

Mais ce n'est pas assez dire ; il faut aller plus loin et ajouter qu'en un pays chrétien et catholique, les croyants ont, non seulement à préserver la foi, mais encore à remplir une mission positive plus générale, car ils doivent asseoir cette foi sur des bases positives solides, et ce faisant ils réalisent une œuvre capitale d'intérêt général pour le pays. Dans l'état actuel

des choses, les catholiques sont, en fait, les vrais défenseurs de la vie de l'esprit. Ils doivent l'être et ceci constitue une œuvre d'une importance primordiale. Insistons-y pour leur donner conscience de sa grandeur, qui est bien propre à stimuler leurs efforts.

II. — LES BASES NATURELLES DE LA LIBERTÉ D'ENSEIGNEMENT

A. Les bases naturelles de l'éducation.

A dessein je laisse de côté les problèmes religieux proprement dits, d'ordre surnaturel, bien qu'ils soient les plus importants de tous, pour rester sur un plan où les chrétiens peuvent se rencontrer avec les adversaires éventuels de leur foi et leur faire admettre plus aisément le bien-fondé de leurs revendications. C'est en effet à des chrétiens que je m'adresse ici, pour leur rappeler leurs droits essentiels, pour leur donner aussi plus nette conscience de leur force. Ils ont en mains des trésors magnifiques et trop souvent ils s'abstiennent de les faire valoir, pareils à des fils dégénérés de grande famille qui semblent ne plus compter que sur leur blason. Les plus grands biens s'effritent s'ils ne sont administrés avec soin et d'abord si l'on n'a pas soi-même un sens net et profond de leur valeur.

Je ne sors pas ici de mon sujet. J'y entre plus à fond. La question de l'enseignement est capitale parce qu'elle met en jeu les vraies forces qui mènent l'homme, les forces spirituelles, Il est bien vrai qu'au XIXe siècle où, en France notamment, l'on a tant polémiqué sur ce point, l'âme de l'enfant a été l'enjeu d'un grand combat. Mais, hélas ! s'il en a été l'enjeu, il n'en a pas été le bénéficiaire à tous les points de vue. Ce sont des intérêts politiques qui trop souvent entraînaient les promoteurs des nouvelles réalisations.

Certains ne voient dans la querelle de l'école qu'une question d'*intérêts politiques*. Nos législateurs de la IIIe République n'ont eu en vue, dit-on, que de conquérir des électeurs et l'instituteur lui-même est surtout un agent électoral. Le suffrage universel ayant attribué la prépondérance au nombre, on s'est attaché à conquérir le nombre par l'école primaire et pour lui

donner une raison d'être, on lui a proposé pour but la défense de la République.

Quoi qu'il en soit de ce grief que je ne prends pas à mon compte, je tiens à protester contre la prétendue opposition de principe des catholiques à la République. On a ainsi rabaissé au plan politique un débat qui était bien plus élevé.

Le nouveau régime s'étant dès le début signalé par des innovations qui atteignaient au moins indirectement la religion, on a parfois confondu les deux aspects de la question. Et cette confusion a été le fait des promoteurs de la république autant, sinon plus, que des défenseurs de la religion.

Laissons-là des griefs périmés, soyons actuels ; aussi bien la question est claire aujourd'hui : les catholiques ont prouvé par les faits leur adhésion sans réserve au régime républicain comme tel. Cela n'implique pas l'acceptation inconditionnelle de toutes les lois. Puisque la Constitution elle-même est en cause aujourd'hui, ils ont le droit, comme tout le monde, de faire valoir leurs exigences. Elles sont d'ordre purement moral ou spirituel et comme telles absolument imprescriptibles, d'autant plus qu'elles se fondent sur le droit naturel pur et simple.

De quoi s'agit-il en effet ? La seule question est de savoir si, oui ou non, Dieu, est mis à la base de l'éducation. Or, le laïcisme officiel français l'exclut de fait catégoriquement.

Sur le plan de l'école primaire en particulier, on a visé en France à remplacer Dieu par un idéalisme verbal et irréel, dépourvu de toute force. Les expériences, faites sur les tout jeunes, avaient pour inspirateurs, dans les hautes sphères de l'Université, des maîtres de philosophie essayant eux-mêmes des théories nouvelles, aux tendances divergentes, allant de l'idéalisme absolu à un positivisme grossier, tous d'accord, du reste, pour rabaisser Dieu ou réduire presque à rien son rôle dans la vie humaine, sinon à le déclarer inconnaissable ou pure chimère. La métaphysique étant supprimée à peu près totalement, comment Dieu subsisterait-il ? et déjà dans l'enseignement secondaire la formation se clôt de façon normale sur de simples points d'interrogation.

Quel est le chrétien conscient de ces lacunes qui ne serait effrayé de confier son enfant à de tels maîtres, s'il n'avait, par ailleurs, les moyens de lui inculquer de généreux principes

pour le préserver du naufrage spirituel dont il est menacé ? Ils doivent être, non seulement d'ordre moral, mais encore et surtout d'ordre religieux sur la base essentielle d'un Dieu véritable, présent dans l'âme et guidant en elle l'exercice de la liberté. C'est là le fond de tout. Or, voilà précisément ce que refuse d'admettre, en fait, le laïcisme, et il est ainsi logique avec lui-même. L'éducation neutre, commencée et poursuivie sans Dieu, s'achève donc, sauf exception, en une philosophie qui l'écarte fatalement des esprits, à moins qu'ils ne soient retenus par ailleurs dans l'ambiance saine d'une atmosphère religieuse. Il y a heureusement des exceptions, mais ce ne sont pas les exceptions, même éminentes, qui doivent diriger le droit.

L'esprit d'indépendance s'éveille à l'adolescence, où s'affirme plus aigu le sens de la liberté. Il en résulte une crise qui peut être décisive. Le père chrétien le sait et sans faire violence à ses enfants — comment le pourrait-il et ne serait-ce pas une souveraine imprudence ? — il tient à les équiper de solides arguments qui les défendent contre les choix précipités et les abandons tentateurs sur la pente de la vie facile. Les principes religieux les plus efficaces à cette heure grave de la vie s'appuient eux-mêmes sur des vérités rationnelles qui constituent des éléments de base et dont la possession est le but de toute l'éducation reçue. D'où l'importance et du maître qui la donne et des doctrines qu'il enseigne. Une seule faille ici peut compromettre tout l'édifice.

On voit quelle est, même sur le plan rationnel, la mission de l'enseignement chrétien ou pour mieux dire de l'éducation chrétienne. Il a un rôle immense à jouer, non seulement dans l'âme des jeunes qui lui sont confiés, mais encore dans l'ensemble du pays qui veut vivre de l'esprit. Ce rôle n'est ni plus ni moins que la défense même de l'esprit.

B. Existence de Dieu et confiance en la valeur de l'esprit.

Les jeunes chrétiens doivent être solidement fixés sur l'existence de Dieu, puisque c'est là le point d'attaque. Il ne suffit même pas de pouvoir se démontrer à soi-même cette vérité, il faut être capable de la prouver aux autres, aux incroyants, en se plaçant sur le terrain que ceux-ci ont adopté pour leurs

opérations offensives. Et peut-être est-ce là la faiblesse de la défense chrétienne actuelle. On en est resté à des argumentations solides en soi, mais peu comprises aujourd'hui, ou bien les adaptations qui ont été faites de la défense n'ont pas été assez répandues jusque dans les milieux populaires. La manière précisément dont le fort de l'attaque a été mené, avec des armes nouvelles, a surpris parfois les défenseurs et elle a empêché ainsi la réaction spirituelle nécessaire sous la forme qui s'imposait.

Encore une fois, c'est sur le plan de la raison qu'il faut aujourd'hui défendre la foi. Non pas que la religion soit une simple institution d'ordre naturel, mais puisqu'elle a des bases rationnelles, il faut les maintenir, si l'on veut qu'elle ne soit pas elle-même compromise. Or la plus nécessaire de ces bases est la démonstration par la raison de l'existence de Dieu.

On nous objecte : c'est là une *métaphysique* inaccessible à l'esprit moderne. — Voilà en effet le grand mot par lequel on effarouche le public. Il faut, au contraire, insister et bien montrer qu'il s'agit, ni plus ni moins, de la valeur même de la raison et de l'esprit.

Le monde moderne en ce domaine marque sur les siècles passés un vrai recul, et qui contraste avec les magnifiques progrès réalisés sur le plan de la science. Ici, les résultats obtenus sont admirables ; personne ne songe à les nier, mais ils ne dépassent pas l'ordre de la *physique* ou science de la nature. Au-dessus, il y a la philosophie, qui est une science supérieure, celle de l'esprit, envisagée dans ses principes. Cette science supérieure est donc bien appelée *métaphysique* (après la physique). Elle vient après la science naturelle, car elle la suppose mais elle la dépasse ; elle a son objet bien particulier et on ne peut la négliger sans appauvrir gravement l'esprit humain. La tendance contraire a dominé chez certains savants à la fin du XIXe siècle, mais non chez tous, loin de là. Elle est d'ailleurs dépassée ; Bergson, en particulier, lui a asséné des coups décisifs.

Il y a une renaissance de la métaphysique. Même des non croyants, comme J.-P. Sartre, construisent de vrais systèmes idéologiques pour vulgariser leur doctrine, et il n'existe pas de preuve plus nette de la nécessité de cette partie de la philosophie que trop longtemps on a dédaignée. Les chrétiens

n'ont pas commis cette erreur, mais peut-être n'ont-ils pas assez compris la valeur pratique de la richesse qu'ils avaient en mains, car par tradition, ils ont confiance en la puissance de l'esprit, qu'ils croient capable de s'élever à Dieu, et toute la métaphysique est là. Certains penseurs, sans doute, s'arrêtent en chemin par erreur de méthode; mais les vraies philosophies modernes de l'esprit font à Dieu large place.

Devant cette renaissance, timide mais réelle, de la métaphysique dans le monde universitaire, les chrétiens ont mieux à faire qu'à s'effrayer du mot. Ils doivent s'appliquer à vulgariser le contenu, comme on vulgarise aujourd'hui les sciences physiques les plus hautes. Bien peu de ceux qui utilisent l'électricité en ont des notions très précises; la plupart cependant en savent assez, soit pour un usage courant, soit pour suivre un exposé théorique élémentaire, dégagé de l'appareil technique. Il peut en aller de même de la métaphysique, mais peut-être n'a-t-on pas assez songé à la dépouiller, pour la répandre, du vocabulaire dont elle fut parée au Moyen âge et qui déroute les esprits non préparés à ce genre de présentation. Du reste, les philosophes n'ont pas manqué eux-mêmes de mettre à profit les moyens nouveaux de diffusion de la pensée pour répandre les théories les plus abstruses : témoin l'effort gigantesque déployé aujourd'hui par l'existentialisme qui veut s'imposer à l'opinion par tous les moyens. L'on sait que ses principes n'ont pas la limpidité de l'eau claire, mais le roman, le théâtre, la brochure de propagande et la conférence publique sont associés pour atteindre un public curieux de nouveauté, avide de théorie moderne et même de philosophie, car si ce qu'on lui sert n'est qu'un ersatz de métaphysique, c'est bien de métaphysique que le public a besoin, et que parfois, plus qu'il ne pense, nouveau Jourdain, il fait sans le savoir.

Qu'est-ce en effet que la métaphysique en langage humain ordinaire? C'est la vie de l'esprit considéré dans son activité rationnelle la plus élevée; les notions fondamentales de la connaissance, les principes qui en assurent le jeu normal, les théories qui en fondent la valeur, les causes enfin qui en sont l'application la plus courante et la plus nécessaire à la vie en tout ordre de réalité. Voilà, semble-t-il, le fond de la métaphysique. Ne pourrait-on pas dire : voilà ce qui distingue l'homme de la bête la plus savante et lui assure la primauté dans le

monde. Telle est cette fameuse science que des gens cultivés croient spirituel de dénigrer. C'est à n'en pas croire ses yeux et cependant rien de plus commun de nos jours.

Un simple fait, d'une évidence indiscutable, montre la gravité du mal. Les manuels de philosophie modernes ne font à la métaphysique qu'une part infime dans leurs exposés et elle est plus réduite encore quant au fond, puisque, en définitive, les données essentielles sont trop souvent jugées branlantes ou irréelles et sans intérêt. Il y a tant de manières de laisser entendre ce qu'on ne peut dire ouvertement. Or, rien n'est plus grave, puisque c'est le cours de philosophie qui achève la formation intellectuelle de ceux qui seront demain l'élite du pays. Les esprits moins cultivés eux-mêmes en subissent peu à peu l'influence et c'est ainsi que se désagrège une société au point de vue spirituel. Heureusement, aujourd'hui, des tendances plus favorables se manifestent dans certaines hautes sphères de l'Université, mais depuis combien d'années ? Combien de temps se maintiendra cet esprit ? Et d'ailleurs y est-il bien affermi ? ou même simplement reconnu légitime et conforme aux traditions de la maison ?

Ainsi, plus claire que jamais est la tâche de l'enseignement libre, qui permet aux chrétiens d'exposer leur point de vue sur ces grands problèmes dont dépend la vie spirituelle d'une nation, de la nation que volontiers les autres pays consultent en cette grave question. Précisément ceux qui s'appuient sur la tradition chrétienne ont là une occasion unique de saisir et de montrer par le fait la grandeur de leur cause. Elle n'est autre que la défense même de la vie de l'esprit. En face de ceux qui l'ébranlent ou la détruisent, ils doivent la promouvoir en la fixant solidement sur ses bases naturelles.

III. — DIEU ET LA LIBERTÉ

A. Tendance moderne vers la liberté.

Nous voilà au fond de la question. Si nous voulons en mieux saisir encore l'extrême gravité, il faut nous rappeler ce qu'est Dieu et ce qu'est la liberté. De nos jours, chez beaucoup, ces deux idées paraissent s'exclure et c'est là sans doute la raison profonde de la plupart des incompréhensions qui, à notre

époque, opposent les croyants aux incroyants et qui sont parmi les causes du malaise dont souffre la société actuelle.

Le monde moderne est épris de liberté. Cette tendance n'a rien en soi pour déplaire à un chrétien. S'il s'agit de liberté psychologique personnelle, le christianisme l'a, au moins indirectement, proclamée avec plus de force que toute la philosophie antique, et c'est par lui que la civilisation humaine en a été imprégnée, plus que celle des anciens empires.

En disant : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu », le Christ a posé le principe de l'indépendance de la religion devant l'État et préparé les voies à la distinction des deux pouvoirs, sinon à leur séparation. Les libertés sociales et politiques en sortirent à leur tour et rien n'est plus conforme à l'esprit du Maître.

Il ne suit pas de là que toute forme de liberté soit acceptable. Celle qui s'épanouit dans l'ordre politique ou social reste subordonnée à des lois naturelles fondamentales contre lesquelles aucune prescription n'est possible, car il s'agit là de la volonté même de Dieu.

Il en va de même de la liberté personnelle ; elle peut s'exercer dans tous les domaines qu'atteint l'action de l'homme, mais elle n'est légitime que dans la sphère circonscrite par la loi naturelle et par les lois qui en sont l'application normale ; car ici encore, c'est la volonté de Dieu qui a la primauté.

Ces limites à la liberté fixées par la volonté divine ne sont-elles pas la preuve manifeste d'une opposition radicale entre ces deux concepts : celui de Dieu et celui de liberté ? N'est-ce pas là, au fond, la vraie raison d'être des résistances que rencontre de plus en plus la religion, dit-on parfois ? L'homme moderne aspire à la liberté totale et il a trouvé des auteurs de talent pour plaider sa cause de nos jours mêmes. André Gide et J.-P. Sartre, pour ne prendre que les noms les plus actuels, ne sont que les interprètes d'une tendance déjà ancienne. La plupart des athées sont avant tout des révoltés qui réclament leur indépendance totale devant Dieu. Et nous voilà cette fois au fond de la question du laïcisme. J.-P. Sartre appelle cela de l'humanisme, c'est-à-dire le culte illimité de l'homme.

Il est aisé de répondre aux partisans de cet humanisme, de ce laïcisme, qu'il est possible à l'homme de s'affranchir de la loi, mais qu'il ne lui est pas possible d'éviter les conséquences

de sa révolte. Elles sont un véritable esclavage, bien autrement redoutable que la subordination à Dieu dont il a tenu à se libérer : on l'appelle angoisse, ou plus exactement la nausée, l'écœurement douceâtre, l'indifférence amorphe, l'absurdité de l'existence. Voilà en effet les fruits ordinaires de l'incroyance ou de l'athéisme. Car telle est la source du mal ; on s'est éloigné de Dieu, selon le mot si profond de saint Augustin : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous » (*Confessions*, I, 1).

La grande erreur dans tout cela est une fausse notion de Dieu. On le considère comme un ennemi, alors qu'il est l'*ami* par excellence, celui de qui on tient tout : l'être, la vérité, le bien. Loin de limiter l'homme pour le contrecarrer, il l'étreint pour le soutenir et l'élever au-dessus de lui-même, pour lui faire trouver là, en Dieu, ce bonheur qu'il est impuissant à atteindre hors de là.

Aucun être inférieur à l'homme ne peut le satisfaire en plénitude. Il ne peut davantage se suffire, et voilà tout le secret de sa destinée, tout le sens de sa vie : il est fait pour Dieu, pour jouir de Dieu. Mais il faut qu'il aille à lui librement, consciemment et par amour. Telle est la liberté humaine. Tel est le rôle de toute éducation : former l'homme à l'usage de la liberté, de façon à lui permettre de trouver et sa perfection et son propre bonheur en Dieu.

Cette œuvre grandiose exige un effort qui atteint toute la vie humaine, depuis l'enfance jusqu'aux plus hauts sommets. Dès la jeunesse, en même temps que s'enrichit l'imagination et s'affermit le jugement, l'esprit peut lentement s'ouvrir sur les vastes horizons intellectuels. Ceux-ci deviendront tout un monde quand l'adolescent ou le jeune homme auront acquis la maturité nécessaire pour en saisir avec netteté les éléments et analyser ses richesses transcendantes. Parmi les images qui dominent encore dans leur vie intellectuelle, les jeunes s'habituent à fixer les vérités plus hautes, qui acheminent vers l'intelligence de la vérité pure. Si importantes que soient les données de la science, dont les progrès à notre époque sont prodigieux, elles ne peuvent dispenser l'homme de s'élever aux réalités plus hautes, celles de la pure intelligence, qui est la vraie réalité philosophique au milieu de laquelle se déploie la vie de l'âme. Hélas ! de nos jours, la psychologie expérimen-

tale absorbe tout et au lieu de conduire à cette métaphysique, elle en détourne. Erreur capitale, celle que l'enseignement chrétien semble avoir pour mission propre de rectifier.

Il le fait sans aucun doute. Les succès sont inégaux d'ailleurs, mais ils sont proportionnés le plus souvent à la fermeté avec laquelle le maître, en ces matières, s'affranchit des doctrines officielles des écrits qui les exposent. Parfois, pour des raisons pratiques (facilités en vue des examens ou simplement effet de la loi du moindre effort), on reste esclave des livres classiques courants, et l'on s'abstient d'infuser aux jeunes intelligences, à une heure décisive de leur vie, cet esprit de pénétration qui les aidera à voir les lacunes de la neutralité totale.

Ce n'est pas là cependant l'attitude générale, et j'en vois encore la preuve dans une œuvre récente où un maître chrétien cherche à introduire ses élèves au cœur de la métaphysique, ou du moins à leur en ouvrir les portes d'une façon agréable et précise, œuvre excellente d'initiation[1], très élémentaire sans doute, mais bien nécessaire. Évidemment, elle suppose des exposés plus élevés et l'enseignement supérieur libre des Instituts catholiques intervient ici avec autorité. Mais, si opportune que soit cette action, elle n'atteint elle-même son but que par le concours plus large d'œuvres solides sur le plan moyen ou technique, et même avec la préparation déjà lointaine mais efficace des écoles élémentaires. Là se forment déjà les esprits en qui demain germeront et se développeront les grandes doctrines.

Vaste et complexe est donc cette œuvre d'éducation totale. L'enseignement libre aurait grand tort de ne pas en apercevoir toute l'ampleur et de sous-estimer sa mission. Si elle ne peut se comparer à celle des grandes Écoles officielles qui disposent d'énormes ressources sur le plan physique ou technique, elle peut et doit l'emporter manifestement en valeur dans ce domaine choisi de la métaphysique où se concentre en définitive toute la vie de l'esprit.

1. Abbé Jacquin, Docteur ès lettres : *Lettres métaphysiques*, Paris, Bonne Presse, 1945.

B. Dieu et les valeurs supérieures de l'esprit.

Si élevée qu'elle soit, la liberté bien comprise est elle-même subordonnée à des valeurs plus hautes, et je me plais à en trouver l'expression dans les anciens maîtres chrétiens, hommes de haute culture, reçue à l'école des classiques païens, mais fortement transformée par l'infusion d'un puissant esprit nouveau. Saint Augustin en est le modèle achevé et son œuvre est, à cet égard, d'une incomparable richesse.

La doctrine, très complexe, du penseur africain revêt des modalités infinies. On voudrait ici relever seulement les trois thèmes majeurs qui semblent dominer sa philosophie, laquelle se présente comme un pur spiritualisme, à la fois très humain et très divin. Cette philosophie est une vraie sagesse, vivante et entraînante, dans laquelle on peut distinguer divers éléments de portée supérieure, qui y jouent un rôle capital, même en pédagogie. Par eux se réalise, en définitive, toute l'éducation supérieure de l'esprit : la vérité, l'ordre, l'amour[1]. Voilà les vraies valeurs spirituelles qui se dégagent de sa doctrine.

La *vérité* est la plus nette de ces évidences primordiales, saisies par l'esprit d'un clair et simple regard dès son premier éveil à la pensée intellectuelle, car tout esprit qui pense constate au moins qu'il existe puisqu'il pense et qu'il ne saurait penser s'il n'avait l'existence. Voilà une vérité que personne ne peut mettre en doute, s'il jouit d'une saine raison. La vérité se trouve donc à la fois et dans l'être qui existe et dans l'esprit qui la voit. Mais cette vérité qui est nécessaire en quelque manière, en ce sens que si une chose est, il n'est pas possible qu'en même temps et au même point de vue elle ne soit pas, n'a pas sa raison d'être dans l'esprit lui-même, qui n'est aucunement nécessaire ; elle n'a sa raison d'être que dans une Vérité parfaite, laquelle est aussi manifestement l'Etre parfait ; et voilà Dieu découvert par l'esprit humain dans sa propre activité. Sans doute, il faudra attendre l'âge philosophique pour en exposer ainsi la démonstration. Mais de combien de manières un maître averti peut doucement conduire son disciple vers cette vue intérieure, — indirecte mais combien prenante, —

1. Un cahier de la collection « Amor » est en préparation sur ce sujet, par le R. P. Fr.-J. Thonnard.

de Dieu vivant dans l'âme, dans l'esprit. Telle est la voie vers Dieu tracée par les Pères et notamment par saint Augustin.

Plus accessible peut-être sera la voie parallèle de l'*ordre*, voie intérieure dont le même Père s'est plu à décrire les richesses et précisément de façon à y rattacher tout un plan de haute éducation, intellectuelle et morale. On peut d'ailleurs l'amplifier et en étendre les lois à tout le créé multiple, pour y retrouver les traces de son Principe suprême, qui règle tout avec sagesse et mesure et très particulièrement l'activité de l'âme faite pour lui, qu'il appelle même à jouir de lui. Les lois morales ainsi présentées acquièrent, avec la force et la souplesse, une certaine puissance d'attraction qui leur enlève quelque chose de leur rigidité naturelle, effet normal de leur caractère inflexible. Et là encore, si l'on n'arrive que par degrés à l'exposé complet de la voie, on peut et l'on doit, dès l'âge de raison, en faire pressentir les cheminements.

La *liberté* est alors fondée sur des bases solides, plus solides que la pierre des monuments publics où l'a inscrite avec tant de soin l'État français, car elle n'est qu'une des formes de l'ordre à réaliser dans la vie de l'esprit. L'*égalité* et la *justice* sont, elles aussi, des réalisations spirituelles de l'ordre, celui qui régnera dans la vie sociale, sans détriment d'ailleurs pour la hiérarchie qu'implique la notion même de société.

En s'élevant de la sorte aux modalités supérieures de l'organisation humaine, on donne à celle-ci comme une valeur d'infini, celle qui caractérise les biens transcendants. Loin de les fixer cependant en un état de stagnation, on les oriente ainsi avec netteté dans la voie du *progrès*. On ne les y entraîne d'ailleurs qu'avec prudence, les yeux toujours fixés sur les choses éternelles. Une éducation dirigée en ce sens se présentera avec une force qu'on chercherait en vain dans celles qui sont dépourvues de tels fondements.

Mais il est une force plus importante encore à relever à la base d'une éducation chrétienne véritable : c'est l'*amour*. La vérité et l'ordre ne suffisent pas à régler la vie humaine ; il y faut l'action douce et entraînante du cœur. Dans l'immense effort moderne vers une organisation générale, l'amour est trop oublié aujourd'hui. Le souci de l'ordre se traduit par l'appel à la justice, dont trop souvent du reste la notion est bien déformée. Mais serait-elle maintenue en son intégrité, comme

on le prétend, elle est sapée d'un côté par la négligence de la vérité, qui en est la condition indispensable, et de l'autre par l'oubli de l'amour, qui seul conduit aux réalisations vraiment humaines.

Ici le christianisme enrichit merveilleusement les données naturelles ; mais on ne peut nier que la raison ne fournisse à cette doctrine de précieux éléments. L'amour réciproque des parents et des enfants en est la manifestation la plus claire. Son champ d'action s'étend au delà de ce cercle étroit ; il va jusqu'à l'amour de la patrie, et plus loin encore, jusqu'à l'amour de l'humanité entière. Même si le christianisme seul a permis à l'homme de prendre conscience de ces appels de la nature, on doit reconnaître leur existence et c'est sur cette base que devra s'établir la véritable éducation, plutôt que sur la lutte des classes et la haine des peuples.

Ces valeurs spirituelles éminentes que représentent la vérité, l'ordre, l'amour, ont une valeur pédagogique incomparable, parce qu'elles sont si étroitement *liées à Dieu* que le passage de l'une à l'autre est comme naturel. Négliger Dieu, selon la tendance du plus pur laïcisme, c'est leur enlever tout leur ressort et le secret de leur influence. Avec Dieu, toute la vie de l'esprit est affermie, car Dieu est la Valeur spirituelle par excellence. Voilà, en langage humain, une philosophie aussi élevée que simple et solide, accessible à tout esprit qui réfléchit. On y retrouve, en substance, le génie de saint Augustin si nettement tourné vers l'action et en particulier vers cette action par excellence qu'est la formation supérieure de l'âme.

Ce point de vue psychologique n'en exclut pas un autre, plus technique, dont saint Thomas est le représentant le plus éminent. L'attention à la nature est chez lui plus marquée, et elle s'affirme spécialement dans la théorie des causes : telle est la voie préférée des disciples d'Aristote, mais elle aussi conduit à Dieu. Elle a d'ailleurs elle-même une haute valeur éducative, notamment pour la formation de l'esprit, qui reste court s'il ne reconnaît une base solide à la loi de l'efficience, de la finalité et même de l'exemplarité. Et cette base nécessaire est encore Dieu. La philosophie thomiste est classique dans l'Église ; sa valeur scientifique est indiscutable et accessible même à des laïcs cultivés, mais entre tous aux maîtres de l'enseignement.

Ainsi les deux plus grands génies chrétiens, saint Augustin et saint Thomas, assurent au christianisme, du simple point de vue rationnel, une maîtrise incomparable, et il est vraiment pénible de constater que trop souvent des chrétiens méconnaissent de telles richesses. Les défenseurs de l'enseignement libre savent se garder de telles capitulations, qui seraient nuisibles même à l'âme française.

C. L'œuvre humaine de l'enseignement libre.

Il importe que les chrétiens prennent bien conscience de leur rôle en ce domaine de la vie de l'esprit, par le simple fait de défendre l'idée de Dieu et d'en appliquer les données aux cas infinis que présente la vie humaine. Ils le doivent d'autant plus que de nos jours le laïcisme, par le seul fait aussi de sa neutralité, que je me borne à constater, tend à négliger et même, implicitement au moins, à nier Dieu. Qu'ils ne croient pas, en s'attachant à cette action élémentaire au point de vue religieux, n'accomplir qu'une œuvre naturelle, sans grande portée dans l'ordre chrétien proprement dit. En réalité, ils sont en première ligne sur le terrain de l'action spirituelle pour Dieu, puisque c'est là que ses négateurs concentrent leur effort.

Du reste, pour accomplir parfaitement une telle œuvre, même sur le plan humain, il faut de hautes lumières, et si tant de chrétiens se montrent faibles dans l'action, même dans cette action doctrinale élémentaire qui vient d'être signalée, n'est-ce pas parce qu'ils sont restés eux-mêmes, dans l'ordre religieux, au stade de l'enfance et ne sont pas devenus ces adultes spirituels que souhaitait saint Paul ? Grave sujet, que je me borne à indiquer ici, l'ayant exposé ailleurs avec quelque abondance[1]. Le sujet est loin d'être épuisé, du reste, car il y aurait à expliciter l'aspect nouveau que présente l'étude actuelle.

Les vrais adultes selon l'esprit sont les chrétiens qui, par un exercice supérieur des vertus théologales, ont de Dieu une idée à la fois très pure et très affective. Les rayonnements de cette

1. Voir *Année théologique*, 1945, fasc. III-IV : *La formation chrétienne des adultes*, p. 326-346.

haute idée de Dieu touchent tout l'ordre surnaturel, c'est l'évidence même. Ils atteignent aussi l'activité de l'homme sur le plan de la cité terrestre ou de la vie humaine. Mais ici précisément, il y a un domaine privilégié, celui de l'existence de Dieu, qui est, de nos jours, objet de tant de combats et d'autant plus dangereux qu'ils sont mieux camouflés sous l'apparence de l'intérêt commun.

Tout chrétien, dans la mesure où il est appelé à la perfection, est invité à favoriser en son âme l'exercice des dons du Saint-Esprit, à quoi se ramène l'essence de la vie mystique ; on l'oublie parfois et cette lacune est grave. Mais il y a une lacune diamétralement opposée, celle qui ferait négliger, par excès de mysticisme, les fondements naturels de la foi, notamment ceux qui sont les soutiens directs de l'existence de Dieu. On y est porté par cette institution officielle de la neutralité, dont l'influence a secrètement débordé bien au delà de l'école, et ce n'est pas l'un de ses moindres dangers.

Sans mettre en question la neutralité, les chrétiens doivent défendre avec soin la cause de Dieu sur le plan humain. L'enseignement chrétien est un terrain de choix pour cette œuvre, qui d'ailleurs n'est pas seulement religieuse par designation ; elle est aussi patriotique et nationale, dans la mesure où elle maintient et développe dans la cité française les droits de l'esprit. Il est à souhaiter que des chrétiens nombreux, spirituellement adultes, se mettent à son service, sans détriment pour la vie mystique. En fait, personne n'a le droit d'empêcher les chrétiens d'accomplir en plénitude une œuvre spirituelle si noble et si saine, même du simple point de vue naturel, humain et français, sous lequel elle vient d'être envisagée.

CONCLUSION. — RÉFORMES NÉCESSAIRES POUR LA PAIX RELIGIEUSE

Les parents chrétiens qui réclament la liberté d'enseignement sont en garde contre les plans grandioses, mais illusoires, dans l'état actuel du pays. Ils estiment cependant que la paix religieuse impose certaines réformes. Il suffira d'un simple mot sur les méthodes envisagées de nos jours parmi eux.

1. Ils admirent sans réserve le vaste projet de *décentralisation universitaire* dans le cadre d'une réforme générale qui se fait jour de plus en plus, en dépit des apparences[1]. L'Université serait alors un grand corps de l'État, à peu près autonome. Il serait régi par une Charte spéciale « en laquelle l'État aurait prévu les règles nécessaires au maintien de l'ordre, à la garantie de la compétence et de la moralité des maîtres, à la défense de la pensée française en ce qu'elle a d'essentiel et d'impératif ». Les institutions officielles garderaient tous leurs privilèges essentiels, sans détriment pour les établissements privés, qui pourraient s'établir sur des plans très divers, allant, selon leur nature, « de la liberté pleine et entière à une tutelle assez stricte de l'État ». Certains estiment que ce projet n'a rien d'utopique, même dans la France d'aujourd'hui.

2. La *Représentation proportionnelle scolaire* (R. P. S.) est, elle aussi, théoriquement idéale et elle est réalisée ailleurs avec grand succès. Ici encore, le mieux pourrait être l'ennemi du bien. Il est possible cependant, même en France où la situation privilégiée des établissements officiels est bien acquise, de songer à un régime qui établit une certaine égalité pratique entre ces organismes et ceux qui proviendraient des particuliers. Les modalités de réalisation sont d'ailleurs infinies.

3. L'une de ces modalités est l'*école agréée* qui consiste dans la reconnaissance et *prise en charge directe* par l'État d'écoles privées remplissant certaines conditions. Celles-ci ne seraient pas officielles mais assimilées et les maîtres pourvus des diplômes nécessaires seraient officiellement rétribués. Les projets sont divers. On y a prévu l'intervention des comités visant à atténuer la mainmise ouverte de l'État, pour mieux sauvegarder la liberté des familles.

4. Plus réalisable encore et plus sûr légalement est le projet qui s'appuie sur le droit d'association. La loi à peine élargie permettrait de constituer des *Associations familiales scolaires* très viables, qui pourraient et devraient être reconnues d'utilité publique à des conditions larges à bien déterminer. L'A. P. E. L. en est la base normale.

---

1. H. Boegner, pasteur protestant, a brillamment exposé ce projet dans la brochure *Pour préparer une refonte de notre enseignement*, 70 p., Paris, Plon, 1945.

Ici encore, les modalités pratiques sont variées : allocations scolaires, cartes scolaires, livrets scolaires, etc. L'essentiel est de remettre la création et le soin des écoles libres aux familles groupées en associations selon leurs tendances spirituelles, dans le cadre départemental, sous le contrôle d'une association plus vaste, d'ordre national, et celui de l'État.

Ce projet aurait l'avantage de permettre aux familles qui utilisent les écoles officielles de s'intéresser elles-mêmes à l'éducation de leurs enfants, sous des formes différentes mais efficaces[1].

*

* *

A dessein, dans un but de paix, on a ici omis de reprendre les griefs soulevés tant de fois contre les maîtres de l'école neutre. On n'a discuté que l'institution comme telle, et encore cette institution même n'est pas critiquée en tant qu'elle s'adresse à des non croyants ou des non chrétiens : l'État a organisé pour eux des écoles, il en est seul responsable.

On a seulement voulu constater que le principe même de cette école est inacceptable pour l'ensemble des chrétiens, ceux qui ne peuvent autrement faire donner à leurs enfants une formation générale qui les prépare à mener une vie chrétienne et qui cherchent à leur trouver un milieu adapté à ce but.

Beaucoup de parents chrétiens désirent envoyer leurs enfants dans ces écoles d'enseignement libre, et tous doivent les demander pour la généralité des enfants chrétiens.

Ce sont là des exigences infimes comparées aux organisations réalisées par les catholiques de pays semi-protestants, comme la Hollande, l'Angleterre, l'Amérique, la Suisse. Elles doivent être considérées comme un minimum. Voilà les positions au delà desquelles la conscience chrétienne ne permet plus de reculer. Qu'il y ait pour des individualités particulières moyen de répondre d'une autre façon aux exigences de la conscience, c'est possible. Il n'en existe pas pour l'ensemble et c'est de l'ensemble de la chrétienté catholique française qu'il s'agit ici.

---

1. Sur l'ensemble des « positions familiales », voir H. David, *Devant le problème scolaire*, 150 pages, Paris, Spes, 1945.

On a de propos délibéré évité en ces revendications, toute attitude agressive, toute demande non justifiée à l'extrême rigueur, afin précisément de montrer l'esprit pacifique des catholiques en une heure grave où toutes les forces doivent être groupées en vue du redressement national.

La rénovation spirituelle doit accompagner et soutenir la reconstruction matérielle, économique et sociale. L'épiscopat à qui incombe le soin du spirituel le plus élevé, a donné sur la question de l'enseignement libre des directives fermes. Sur le plan des réalisations pratiques, elles aboutissent au projet de l'A. P. E. L. qui vient d'être exposé. Mais c'est le principe qui importe le plus : nécessité d'un enseignement libre soutenu par l'État.

Tout croyant, conscient des exigences de sa foi, dans l'ensemble de la communauté chrétienne, doit appuyer sans réserve et de façon positive cette revendication essentielle.

Tout Français, même non croyant, se doit d'en reconnaître le bien-fondé, sous peine de commettre une injustice grave et de porter atteinte à l'un des principes les plus nécessaires à la vie nationale, une liberté de conscience, intégrale et réelle, digne de la France.

F. Cayré.

SAINT BERNARD
et le troisième degré d'obéissance ou la soumission de jugement

Le douloureux cas de conscience posé à tant de chrétiens par l'emprise des régimes totalitaires et, chez nous, par l'invasion, a remis au premier plan la question de l'obéissance, ou plutôt celle des limites et des normes de cette vertu[1]. Problème délicat ! moins peut-être du fait de l'orgueil, habile à parer ses révoltes de fallacieux prétextes, qu'en raison de la difficulté objective de concilier le renoncement nécessaire à la volonté propre, avec les responsabilités inaliénables des consciences : cette difficulté est telle que la soumission aveugle[2], suprême perfection pour les uns, est pour d'autres un objet de scandale.

En étudiant ce problème chez saint Bernard, nous ne nous flattons pas de le résoudre — car un Père ne fait pas la loi dans l'Église, — mais d'en faire sentir la complexité, et d'aider à y introduire ou à préciser quelques nuances.

I. — NÉCESSITÉ DE L'OBÉISSANCE
DANGER DE LA VOLONTÉ PROPRE

Rappeler que saint Bernard a prôné l'obéissance, c'est presque énoncer un truisme ; il le faut cependant pour maintenir les faits que nous évoquerons ensuite, dans leur véritable perspective.

---

1. Signalons seulement le *Journal de la conscience française*, du R. P. Fessard : *Etudes*, Janvier-Février 1945, p. 92 et *passim*.

2. Nous ne distinguons pas l'obéissance de jugement de l'obéissance aveugle (cf. Jombart : *Revue des Communautés religieuses*, mai-juin 1933, p. 89, cité par le P. Tesson : *Valeur morale de l'obéissance religeuse*, thèse dactylographiée, Angers, 1943, p. 117. Cette thèse nous a été signalée par le P. Daniélou.) Dans les deux cas en effet disparaît l'indépendance de jugement qui, seule, nous intéresse ici.

Toute créature, qu'elle le veuille ou non, dit l'abbé de Clairvaux, est soumise au Créateur ; mais, de la créature raisonnable, Dieu requiert une soumission volontaire : il nous faut donc « vouloir absolument ce qu'il est certain que Dieu veut » ; « détester comme lui tout ce que nous savons lui déplaire ». « Quant à ce qu'il n'est pas sûr (qu'il veuille ou qu'il repousse lui-même), nous ne le voudrons ni ne le repousserons absolument. C'est là... dans ce milieu, que se trouve tout le danger pour les religieux, attendu que nous recherchons malheureusement ce qui nous charme, et que ...nous nous séduisons nous-mêmes.... Nous nous dispensons de chercher la volonté du Seigneur, tandis que nous voulons à la fois faire la nôtre et pourtant trouver quelque excuse dans notre ignorance[1] ».

Cette zone médiane est, en effet, la terre d'élection de la volonté propre : qui accepte la volonté de Dieu quand elle est évidente, et qui refuse de s'adonner au mal, recherchera souvent des compensations dans ces plages intermédiaires où l'opposition de nos désirs au bon plaisir de Dieu n'est pas certaine. Mais Bernard ne s'y laisse pas tromper : la volonté propre est diamétralement opposée à la Charité qui est Dieu[2].

Elle commence, en effet, par « se soustraire et s'arracher à la domination de Celui à qui elle devait être soumise comme à son auteur ». Puis elle s'efforce « d'arracher et de détruire en elle tout ce qui appartient à Dieu ». Enfin, s'attaquant directement à lui, « elle voudrait qu'il ne pût ou ne voulût point punir le péché ou bien même qu'il l'ignorât. Elle voudrait donc que Dieu ne fût pas, puisqu'elle veut autant qu'il est en elle, qu'il soit impuissant, injuste ou insensé ». La volonté propre ? C'est une bête cruelle, un animal très méchant, une louve rapace, une lionne dévorante. C'est « la lèpre de l'âme ». « Qu'est-ce que Dieu hait le plus et punit davantage, sinon la volonté propre ? Que la volonté propre cesse d'exister, et il n'y a plus d'enfer[3] ».

---

1. XXVIe Sermon *de diversis* : P. L. 183, c. 610, B-C. Cf. *Sermon pour la fête de saint Martin* : P. L. 183, c. 493, B.

Nous avons utilisé, mais rarement sans les modifier, les traductions de Charpentier, Paris, 1867, et de M. M. Davy, Paris, 1945.

2. *I Jean*, IV, 8.

3. IIIe Sermon *in tempore Resurrectionis*, P. L. 183, c. 289, D-290, C. Il est question dans ce même passage du *proprium consilium* : c'est un point sur lequel nous reviendrons plus tard.

Comment Bernard tiendrait-il un autre langage, lui qui est un moine, et qui ne s'écarte en rien de l'esprit ni de la pratique journalière de la Règle[1] ? lui qui a aimé Dieu sans mesure[2], ou qui du moins ne rêve que de se perdre en Dieu ?

II. — CRITIQUES ET REMONTRANCES A L'ADRESSE DES GRANDS

Il n'en reste pas moins que le fils du noble Tescelin fut un caractère fort indépendant, et trop fougueux pour que l'on puisse, sans mûr examen, le classer parmi les esprits délibérément gagnés à l'obéissance aveugle. S'il n'intervient dans l'Église ou dans les affaires du siècle ni par ambition ni par désir de se mettre en avant[3], s'il proteste que « rien n'est plus sûr pour (lui) que d'obéir à la volonté du Seigneur Pape[4] », il ne se fait pas faute d'exercer sa critique avec liberté. Sur ce point, tous les historiens sont d'accord : « Il ne craint pas de frapper haut[5] » ; il est « intransigeant, passionné et violent[6] » ; il présente ses observations avec « une fierté indomptable[7] ».

Des faits bien connus qui remplissent sa vie monastique, nous retiendrons de préférence ceux où se manifeste mieux son initiative personnelle, soit qu'il intervienne de son propre chef, soit qu'il donne une portée générale à un avis que l'on avait pu solliciter[8]. Quand le roi aura fait appel à son arbitrage pour mettre un terme au schisme d'Anaclet, ou quand Bernard sera, par la confiance du Souverain Pontife et l'affection filiale d'Eugène III, investi d'une sorte de mission permanente, on pourra croire qu'il agit en vertu d'une charge ou d'un mandat tacites. Mais il n'en était pas ainsi dans les premières années

1. Fliche (A.) et Martin (V.), *Histoire de l'Eglise*, t. IX, p. 15-16.
2. *De diligendo Deo*, I, 1 : P. L. 182, c. 973.
3. Fliche (A.) et Martin (V.), *Hist. de l'Eglise*, t. IX, 20.
4. *Ep.* LII : P. L. 182, c. 159, C.
5. Abbé R. Bourgeois, *La société chrétienne selon saint Bernard*, thèse dactylographiée, Paris, 1938. Nous devons la communication de cette thèse à l'obligeance de M. le Professeur Le Bras ; nous lui sommes aussi redevable de précieux avis : qu'il en soit remercié.
6. M. M. Davy, *loc. cit.*, I, 5.
7. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, II, 191.
8. Nous pensons spécialement aux critiques du *De moribus et officio episcoporum*.

de sa vie monastique où nous le voyons aux prises avec ses supérieurs laïcs et ecclésiastiques[1].

L'abbaye de Clairvaux relevait, par sa situation territoriale, du comté de Champagne[2]. Thibaut, deuxième du nom, était pour Bernard un bienfaiteur et un ami. Mais ni la reconnaissance ni l'amitié de l'abbé de Clairvaux ne risquait de dégénérer en complaisance[3] ; et s'il s'autorise de leurs bonnes, relations pour recommander au comte des gens dignes de pitié[4], il ne s'interdit pas d'élever la voix pour le rappeler à la conscience de ses obligations.

A la suite d'un duel judiciaire qui s'est livré en présence du prévôt de Bar, le vaincu a été condamné par Thibaut à avoir les yeux crevés, puis à être privé de tous ses biens. Bernard, sans blâmer la coutume du duel judiciaire qui s'autorise des mœurs du temps, réclame en faveur du malheureux qu'il juge victime d'une sévérité excessive : « Il est juste, s'il vous plaît, écrit-il, que votre miséricorde lui fasse restituer de quoi sustenter... sa misérable vie. Quant à ses fils qui sont innocents, on ne doit pas leur imputer l'iniquité de leur père jusqu'à les priver — s'ils en ont — de leurs biens héréditaires[5].

Il prend la défense d'un certain Humbert[6] dont Thibaut avait ordonné le bannissement, et dont il avait confisqué les biens, pour le punir d'avoir tenté de se soustraire à la justice de son suzerain en recourant à un autre tribunal. « Ignorez-vous, écrit-il, qui a proféré cette menace : *Quand le temps sera venu, je jugerai la justice*[7] ? S'il en est ainsi de la justice, combien plus des injustices ! Ne craignez-vous pas cette autre sentence ; *la mesure dont vous aurez mesuré les autres, sera celle avec laquelle on vous mesurera vous-même*[8] ? Ne savez-vous

1. Nous verrons plus loin ce qu'il dit de l'obéissance proprement religieuse.
2. E. Vacandard, *op. cit.*, I, 251.
3. « Ubi vero emerserit quod secundum Deum habere possit (il s'agissait alors de bénéfices ecclésiastiques que le comte désirait pour son fils), probabo me amicum... » *ep.* CCLXXI : P. L. 182, c. 476, A.
4. *Ep.* XXXIX : P. L. 182, c. 146, 147 ; *Ep.* XL et XLI : c. 147 et 148.
5. *Ep.* XXXIX : P. L. 182 ; c. 147 B.
6. E. Vacandard : *op. cit.*, I, 254.
7. *Heb.* : *Je jugerai avec justice.* La *Vulgate* elle-même signifierait plutôt : *je ferai parfaite justice.*
8. Math., VII, 2.

pas que si vous pouvez facilement priver Humbert de son héritage, il est aussi facile — que dis-je ? — incomparablement plus facile à Dieu (ce qu'il ne Lui plaise !) d'exercer le même pouvoir contre Thibaut[1] ».

Et comme, en dépit des promesses, on ne se hâtait pas de restituer les biens d'Humbert, Bernard revient à la charge : Que le comte Thibaut se montre inconstant, ce ne peut être le fait que de ces faux amis, de ces fallacieux conseillers dont la cupidité ne tend à rien de moins qu'à obscurcir le glorieux renom de loyauté qu'il s'est acquis[2].

Ces démarches, dira-t-on, ne manifestent un blâme à l'égard du suzerain que dans la mesure où la charité fait un devoir à tout chrétien de prendre la défense des malheureux[3]. Ce n'est, en effet, qu'un premier pas dans la voie de l'indépendance de jugement. Voici d'autres faits où la conduite du comte, puis celle du roi sont directement mises en cause.

Par un curieux enchevêtrement de fiefs[4], Thibaut — quoique suzerain de l'évêque de Langres — lui devait l'hommage pour une terre qui dépendait de l'évêché. Mais le puissant seigneur ne se pressait pas de remplir ses obligations de vassal ; et Bernard devait craindre que le Concile de Troyes[5] qui allait se réunir, ne fût l'occasion d'un éclat. Il prend donc la plume pour rappeler au comte ses devoirs : « Quant à notre évêque qui est aussi le vôtre, — je veux dire celui de Langres, — accueillez-le comme il convient... ; et pour le fief que vous tenez de lui, rendez-lui avec respect et humilité l'hommage que vous lui devez[6]. »

Le comté de Champagne n'était pas le seul domaine où s'exerçât la sévère vigilance de l'abbé de Clairvaux. Vers

---

1. *Ep.* XXXVII : P. L. 182 ; c. 145, A.
2. *Ep.* XXXVIII : *loc. cit.*
3. C'est bien ainsi que Bernard justifie cette dernière intervention : « quanto magis Deum... timendum est mihi ne offendam, non interpellando pro misero », *ep.* XXXVIII, n° 1 : P. L. 182 ; c. 145, C.
4. E. VACANDARD, *op. cit.*, I, 252.
5. Le Concile de Troyes se tint le 13 janvier 1128. C.-J. HÉFELÉ et M. LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, t. V, p. 670.
6. *Ep.* XXXIX, n° 4 : P. L. 182, c. 147, C : « et de casamento quod tenetis, hominium quod debetis reverenter ei et humiliter offeratis. » Cf. E. VACANDARD, *op. cit.*, I, 252. Sur le sens de *Casamentum* (feudum quod a casa dominica dependet) et de *hominium* (seu homagium). Voir DU CANGE, *Glossarium mediæ et infimæ latinitatis*, ad. h. v.

1197, Etienne de Garlande, archidiacre de Notre-Dame et doyen d'Orléans, avait été élevé au dapiférat[1]. Bernard s'ouvre à l'abbé de Saint-Denis du scandale que lui cause ce cumul de fonctions, contraire à la dignité de l'autel comme aux canons ecclésiastiques : « Est-il quelqu'un, s'écrie-t-il[2], dont le cœur ne s'indigne, dont la langue ne murmure au moins en secret contre un diacre qui, au mépris de l'Évangile, sert pareillement Dieu et Mammon ?... Qu'est-ce, je vous prie, que cette monstruosité, de vouloir paraître à la fois clerc et soldat, pour n'être, en somme, ni l'un ni l'autre ?... Qui pourrait voir sans étonnement, — que dis-je ? — sans horreur un même homme tantôt, couvert d'une armure, conduire des troupes en armes, tantôt revêtu d'une « aube ou d'une étole chanter l'Évangile au milieu de l'église ?... A moins toutefois, ce qui serait plus odieux, qu'il ne rougisse de l'Évangile..., qu'ayant honte d'être clerc, il ne trouve beaucoup plus honorable d'être soldat, et qu'il ne préfère la cour à l'Église, la table du roi à l'autel du Christ ». Et prenant à partie le roi lui-même, Bernard ajoutait : « S'il est indigne d'un clerc de guerroyer à la solde des princes, il est également indigne de la majesté royale de confier à des clercs les affaires militaires[3] ».

Dans ces remontrances, les chefs de l'Église ne sont pas épargnés.

La mode était, paraît-il, aux pelissons d'hermine, ornés au cou, aux poignets et sur la poitrine de « *gueules* », c'est-à-dire de pelleteries teintes de pourpre[4] : Bernard reproche aux évêques leurs riches parures ; il s'offusque de leur luxe : « Si je leur rappelle ce texte apostolique : *Pas de vêtements précieux*[5], je crains qu'ils ne s'indignent, et ne trouvent par trop injurieux de s'entendre appliquer une parole qu'ils reconnaîtront

1. Le *dapifer* était, à l'origine, l'officier de la maison royale qui servait le souverain à table ; mais il était devenu, dans la suite, le premier dignitaire du royaume : il avait la direction de la maison du roi, commandait l'armée à défaut du souverain, et présidait, en son absence, à la cour de justice.

2. *Ep.* LXXVIII, n° 11 : P. L. 182, c. 197. Nous suivons, sauf quelques corrections, la traduction de Vacandard, *loc. cit.*, I, 260.

3. *Ep.* LXXVIII, n°s 11 et 12, *loc. cit.*

4. *De moribus et officio Episcoporum*, c. II, n° 4 : P. L. 182, c. 813-814.

5. *I Tim.*, II, 9.

pour avoir été adressée d'abord au sexe vil et au peuple[1]... Eh bien, s'ils ne veulent pas être frappés — non par moi, mais par l'Apôtre, — de la même condamnation que les femmelettes, qu'ils cessent de tomber dans la même faute[2] !... »

Mais non, « on s'indigne de mes reproches ! et l'on m'ordonne de me taire, en me disant qu'il n'appartient pas à un moine de juger des évêques ! Plaise à Dieu que l'on me ferme aussi les yeux, afin que je ne puisse pas voir ce que l'on me défend de condamner ! C'est grande présomption, en vérité, si — brebis que je suis — je frémis de voir des louves furieuses, l'orgueil, la vaine recherche[3], — se jeter sur mon pasteur, pour qu'à mon bêlement, on coure sus aux bêtes cruelles, et que l'on porte secours (au malheureux) qui va périr. Que feraient-elles de moi, pauvre brebis, elles qui se jettent sur le pasteur, même avec tant de férocité ? S'il ne veut pas que je crie pour lui, ne me sera-t-il pas permis de crier au moins pour moi ? »

« D'ailleurs, si je me tais pour ne point paraître élever ma voix contre le ciel[4], une clameur n'en retentit pas moins dans l'Église : *Pas de vêtement précieux !* Cette clameur s'adresse spécialement aux femmes, mais afin qu'un évêque rougisse d'être repris pour ce qu'il entend reprendre même chez le sexe faible. Sans doute n'y aurait-il plus de confusion à craindre si, moi seul, je cessais de murmurer ? Mais à défaut de ma voix chacun n'entend-il pas la voix de sa conscience ? Et que dire si quelque autre plus audacieux que moi, jette à la face (du coupable) non — comme je l'ai fait — le blâme de l'Apôtre, ni celui de l'Évangile ou du Prophète, ni enfin un blâme venu de l'Église, mais ce simple reproche d'un païen : « *Dites-moi, Pontifes, que fait l'or (non pas) en un sanctuaire (mais bien) au mors de vos chevaux*[5] *?* »

Combien (cependant) l'or est-il plus tolérable dans le sanctuaire qu'il ne l'est au mors d'un cheval ! Et quand bien même

1. « *Quam prius in viliorem sexum et ordinem prolatam fuisse recognoverint* », *loc. cit.*, c. II ; P. L. 182, c. 812.
2. *Loc. cit.*
3. *Curiositas* : vaine, en fonction du *Nosce teipsum*. Cf. E. Gilson, *Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 181.
4. Cf. *Ps.* LXXII, 9.
5. Perse avait écrit : Dicite, Pontifices, in sancto qui facit aurum ? *Satire* II, 69.

je ne parlerais pas, il s'élèverait, sinon de la cour des rois, du moins de la détresse des pauvres, un cri (de réprobation). La rumeur publique peut faire silence, mais non la faim. La rumeur publique fait silence, parce que le monde ne peut pas vous haïr. Comment, en effet, le monde vous reprocherait-il votre péché, lui dont la louange est acquise au pécheur pour ses convoitises, et la bénédiction à l'impie[1]. ?

« Mais ceux qui sont nus, les faméliques, font entendre leur clameur ; ils se plaignent et disent : *Dites-nous, Pontife, que fait l'or au mors de vos chevaux ?* Est-ce que cet or écarte de nous le froid ou la disette ? Quand nous souffrons misérablement du froid et de la faim, quel soulagement nous apportent tant d'habits de rechange, suspendus sur vos perches ou pliés dans vos armoires ? C'est notre bien que vous prodiguez. C'est à nous qu'est soustrait avec cruauté ce qui sert à vos vaines dépenses[2] ».

Inutile de prolonger outre mesure cette longue citation. Aussi bien ne s'agit-il pas pour nous de montrer ce que l'abbé de Clairvaux trouvait à redire au luxe du clergé, ni d'examiner en quoi ses reproches étaient fondés[3]. Il nous suffit de noter que sa soumission à l'Église ne l'empêchait nullement de juger avec sévérité, ni de blâmer avec une grande liberté de langage, les évêques de son temps.

Ces sévérités, il est vrai, s'expriment dans une lettre à l'archevêque de Sens, Henri le Sanglier[4], mais cette lettre est un vrai traité qui ne pouvait manquer d'avoir la plus large diffusion ; elle est loin d'être isolée[5] ; et surtout elle offre cet intérêt de poser nettement la question du droit de critique.

1. *Ps.* x, 3.
2. *De moribus et officio Episcoporum*, c. II, 6-7 : P. L. 182, c. 815-816.
3. E. Vacandard, *op. cit.*, I, 210. Les reproches de Bernard sont parfois si généralisés qu'ils témoignent peut-être autant des exigences d'un idéal irréalisable, ou d'une intempérance de langage, que du relâchement du clergé. Il écrit au prieur de la Chaise-Dieu qui vient d'être élu à l'épiscopat : « Si la rareté fait le prix des choses, rien n'est plus précieux dans l'Église, rien n'est plus désirable qu'un Pasteur utile et bon. En vérité c'est un oiseau rare : Nempe rara avis est ista, *ep.* CCXLIX : P. L. 182, c. 445. Cf. *Ep.* CCCLXXII : P. L. 182, c. 576. Ses lettres témoignent cependant que les bons évêques ne manquaient pas de son temps : R. Bourgeois, *loc. cit.*, 153.
4. Le traité *De moribus et officio Episcoporum* est l'épître XLII[e].
5. *In Cant. Sermo XXXIII*, n° 15 : P. L. 183, c. 958-959. *Qui habitat. Sermo VI*, n° 7 : P. L. 183, c. 200.

Je n'aurais pas à juger des évêques[1] ? Mais c'est leur intérêt : il faut bien se porter à leurs secours ? C'est aussi le mien : que deviendrai-je quand je serai seul à me défendre[2] ? Mon silence enfin n'empêchera pas d'autres voix de se faire entendre : celle de l'Apôtre, dans l'Écriture ; celle de la conscience qui rappelle à chacun son devoir ; peut-être même une voix du dehors, scandalisée d'une richesse qui insulte à la détresse des indigents !

Dans cette énumération, l'auteur ne parle pas d'autres voix chrétiennes : c'est la preuve, semble-t-il, qu'il ne se place pas à un point de vue strictement personnel, mais qu'il s'identifie à tous les fidèles de l'Église. C'est eux que l'on réduirait inutilement au silence, et qui ont le droit de se faire entendre.

III. — CONFLITS QUI OPPOSENT SAINT BERNARD AUX PLUS HAUTES AUTORITÉS LE ROI ET LE PAPE

Une telle liberté de jugement devait aboutir à des conflits auxquels les abus et les projets de réformes ne donnaient que de trop fréquentes occasions.

Vers 1129[3], l'évêque de Paris, Étienne de Senlis, était en difficultés avec son Chapitre : gagné par saint Bernard au désir de sanctifier son clergé, il avait trouvé des auxiliaires dans les chanoines réguliers de Saint-Victor qu'il voulut pourvoir de places ; mais archidiacres et chanoines, inquiets « de voir leurs stalles envahies par les partisans de la réforme », en appelèrent au roi, leur avoué naturel[4] ». Le roi, après une tentative inutile pour amener l'évêque à résipiscence, lui retira les *Regalia* ; l'évêque répondit en jetant l'interdit sur son diocèse : c'était la guerre !

1. Jubet ori manum imponere, dicens monachum, qui non habeam judicare de episcopis, *loc. cit.*, nº 6 : P. L. 182, c. 815, A.
2. Cet argument n'est autre que celui qui s'exprime dans la liturgie des ordinations : « quoniam rectori navis et navigio deferendis eadem est vel securitatis ratio, vel communis timoris, par eorum debet esse sententia, quarum causa communis existit. »
3. Fliche A. et Martin V., *op. cit.*, 47.
4. E. Vacandard, *op. cit.*, I, 263.

On eut l'idée — Louis VI étant affilié à l'ordre cistercien, — de faire intervenir les supérieurs religieux : une lettre lui fut adressée par « Étienne, abbé de Cîteaux, et tout le convent des abbés et frères cisterciens[1] » ; mais c'est Bernard qui, vraisemblablement, avait tenu la plume.

Les religieux priaient le roi, « au nom de cette mutuelle amitié et fraternité à laquelle il avait eu la bonté de s'associer, mais à laquelle il venait de porter une grave atteinte », de rendre à l'évêque les biens dont il l'avait spolié, ajoutant que celui-ci s'offrait à défendre ultérieurement la justice de sa cause.

Le roi hésita devant les conséquences d'un refus[2], et consentit à tout restituer. Mais, au même moment, il devançait son adversaire auprès du Pape, obtenait d'Honorius II que fût levé sans condition l'interdit qui pesait sur le diocèse, et s'empressait d'oublier sa promesse.

Aussitôt, Bernard reprend la plume, non plus au nom de l'abbé de Cîteaux, mais au nom d'un abbé cistercien, Hugo de Pontigny, et en son nom propre. Il écrit au Pape : « Une impérieuse nécessité nous a fait quitter le cloître et paraître dans le monde où nous avons été témoins de ce dont nous parlons. Des témoins affligés ! et nous en parlons avec tristesse ! L'honneur de l'Église, au temps d'Honorius, a subi une grave atteinte. Déjà la colère du roi s'était laissé fléchir par l'humilité ou plutôt par la constance des évêques ; et voici que, par le fait du Pontife Suprême, la suprême autorité survenant, hélas ! a ruiné la constance et fortifié l'orgueil. Nous savons, certes, que c'est par un mensonge et subrepticement (vos lettres le donnent clairement à entendre) que l'on a obtenu l'ordre de lever un interdit si juste et si nécessaire... Mais notre étonnement vient de ce que l'on se soit rendu à la requête d'une partie, et que l'on ait condamné l'autre sans l'entendre[3] ».

---

1. *Ep.* XLV : P. L. 182, c. 149.
2. Sentiens tandem nos ad arma Ecclesiæ pro Ecclesia velle confugere, timuit, annuitque sese omnia redditurum. *Ep.* XLVII : P. L. 182, c. 154, A. S'il s'était décidé par crainte de voir mourir son fils (VACANDARD, I, 266) on ne s'expliquerait guère la manœuvre fallacieuse à laquelle il eut recours.
3. *Ep.* XLVI : P. L. 182, c. 153, B : Est autem quod miramur, quanam ratione judicatum sit de parte, adjudicatum absenti. Nous donnons, de ces derniers mots, la traduction de Vacandard (I, 267). — Peut-être faudrait-il lire : abjudicatum : « que l'on ait dépouillé un absent de ses droits ». Cf. DU CANGE, *Glossarium* (I, 23) *Abjudicare : Rem de qua controversia est, per judicium auferre.*

Cette démarche — et d'autres interventions de Bernard ; celles, au moins, dont il fera mention dans la lettre suivante[1], — alarmèrent la cour romaine, et le cardinal Haimeric, chancelier du Saint-Siège, qui était son ami, fut chargé de lui signifier que son ingérence dans des affaires étrangères à sa vocation, avait déplu[2]. On jugeait qu'il n'était ni expédient ni convenable qu'un moine prétendît régenter les affaires du siècle. Allait-on plus loin ? jusqu'à enjoindre « à ces grenouilles criardes et importunes de rester dans leurs trous, de se contenter de leur marécage, sans plus troubler les conciles et les cours » ? Ce sont les termes qu'emploie saint Bernard ; mais rien ne prouve qu'il faille y voir aussi fidèlement que le laisse entendre Vacancard, et après lui MM. Davy[3], l'écho de ceux dont usait le porte-parole du Saint-Siège ; car le langage de Bernard porte la marque de son tempérament : tout le passage peut traduire simplement « cette note de *présomption* » sur laquelle se termine la phrase, et qui, elle, pourrait fort bien lui avoir été appliquée[4].

Mais ce qui, pour nous, est très digne de remarque, c'est que Bernard se croit tellement sûr de la légitimité de son attitude qu'il réplique « avec aisance »[5] : « Serait-ce que le pauvre et l'indigent ne peuvent dire la vérité sans provoquer la haine ? et leur misère même ne peut-elle les en garantir ? Faut-il me plaindre ou me glorifier d'être devenu, à mon tour, un ennemi, pour avoir dit la vérité ? Pour avoir dit la vérité, ou pour avoir fait mon devoir ? »

« J'en laisse juges vos frères (de la Curie) qui, malgré la défense de la Loi, *maudissent un sourd*[6], et qui, en dépit de

1. Les plaintes de saint Bernard dans l'affaire de l'archevêque de Sens, Henri le Sanglier, sont un peu moins vives parce que, d'abord le Pape n'a pas pris parti, et qu'il suffit de suggérer à sa prudence paternelle la solution qui s'impose (*Ep.* XLIX : P. L. 182, c. 157) et parce qu'ensuite la décision du Pape d'abandonner l'affaire au tribunal royal, laisse encore quelque espoir (*Ep.* L : P. L. 182, c. 158). — C'est seulement à la fin de la lettre LI (P. L. 182, c. 159, A), et pour le cas où l'on ne prendrait pas la défense du droit, qu'il rappelle la sévérité des jugements divins.
2. *Ep.* XLVIII, n° 3 : P. L. 182, c. 156, B.
3. E. Vacandard, *op. cit.*, I, 272 ; M. M. Davy, *op. cit.*, I, 40.
4. *Infra*, p. 198. Sic forsitan vester posset amicus declinare præsumptionis notam. *Ep.* XLVIII, n° 3 : P. L. 182, c. 156, C.-157, A. B.
5. M.-M. Davy, *op. cit.*, I, 40.
6. *Lev.* XIX, 14 : L'allusion nous échappe : peut-être est-ce un refus déguisé d'entendre l'avertissement donné.

la malédiction du prophète, *nomment bien ce qui est mal, et mal ce qui est bien*[1]. »

« Je vous demande, homme de bien, ce qui a déplu en moi à votre Fraternité[2] ? Est-ce le fait qu'à Châlons on a banni de la charge à lui confiée un homme partout décrié qui, dans l'Église de Verdun qu'il présidait, avait dissipé les biens de son maître ? Ou qu'en la ville de Cambrai, on a forcé Fulbert qui conduisait manifestement son monastère à sa perte, à céder sa place à Parvin, qui, de l'avis de tous, est un serviteur prudent et fidèle ? Ou encore qu'à Laon, on a rendu à Dieu son sanctuaire qui était devenu une maison de prostitution, un temple de Vénus ? »

« Pour laquelle de ces bonnes œuvres, je ne dis pas : me lapidez-vous[3] ? mais me déchirez-vous pour m'empêcher de rien recevoir de mon maître ? »

« Encore aurais-je le droit de faire cette réponse et de m'en glorifier, si je voyais là quelque chose qui m'appartînt. Mais pourquoi me juge-t-on sur des faits qui me sont étrangers ? Ou s'ils sont miens, pourquoi [m'en fait-on grief] comme de méfaits, quand on ne peut douter sans imprudence, ou nier sans impudence que tout se soit passé en toute justice et noblesse ? Choisissez, en effet, le parti qui vous plaira : dites que je suis ou non l'auteur de ce qui s'est fait. Si j'en suis l'auteur, j'ai droit à des éloges pour avoir accompli des œuvres bonnes, et c'est à tort que vous me blâmez de ce qui mérite louange ; si je n'en suis pas l'auteur, je n'ai pas mérité de louange, mais pas davantage de reproches[4]... »

« Pour moi, je ne suis pas plus sensible à d'injustes reproches qu'à des louanges imméritées... Toute ma faute — et la seule — n'est-elle pas d'avoir assisté à ces assemblées, moi qui ne dois vivre que dans la solitude, ne juger que moi, n'être l'accusateur et l'arbitre que de ma conscience, si je veux que ma conduite réponde à ma profession, et que ma vie solitaire traduise fidèlement le nom de moine que je porte ? Car j'y assistais, je ne puis le nier ; mais on m'y avait appelé ; on m'y avait entraîné. Si cela déplaît à mes amis, à moi aussi, je l'avoue !

1. *Isaïe*, v, 20.
2. La Curie romaine.
3. *Jean*, x, 32.
4. *Ep.* XLVIII, nº 1 : P. L. 182, c. 154-155.

Plût à Dieu que je n'y fusse pas allé ; et plaise à Dieu que je n'aille à nulle autre ! »

« Plût à Dieu aussi que, tout récemment encore, je ne fusse pas allé où j'ai vu armer contre l'Église, par le fait, hélas ! de l'autorité apostolique, une tyrannie qui était suffisamment armée par sa propre fureur ! C'est alors que j'ai senti, selon la parole du prophète, *ma langue s'attacher à mon palais*, quand soudain nous fûmes accablés par ce poids nouveau, et par l'autorité irréfragable des lettres pontificales. Hélas ! je me suis tu : *je me suis humilié, et abstenu même de bonnes paroles ; et ma douleur s'est renouvelée*[1] quand j'ai vu, à la lecture de vos lettres, le visage des innocents se couvrir de confusion, et les impies, joyeux d'avoir fait le mal, triompher dans leur œuvres criminelles. On a eu pitié de l'impie comme pour l'autoriser, selon la parole du prophète, *à persévérer dans l'injustice*[2] : celui qui a commis l'iniquité dans la terre des Saints, a vu sa propre terre relevée du très juste interdit qui pesait sur elle. »

« Pour cette raison — et n'en fût-il pas d'autre — il me pèse d'être mêlé à ces affaires, à celles surtout où je reconnais n'avoir rien à voir. Cela me pèse ; mais on m'y traîne. De cette nécessité, toutefois, qui mieux que vous peut me donner l'espoir d'être délivré, homme excellent ? Vous à qui, dans cette affaire, ni le pouvoir ne fait défaut, ni — je m'en suis aperçu — le vouloir !

« Ainsi votre ami pourrait-il échapper à la note de présomption (que vous lui avez infligée) ? »

« Quant à la faute *(noxam)*, j'ignore où j'aurais pu la contracter, quand je me sais bien décidé et résolu à ne jamais (tant que notre Ordre ne sera pas en cause) sortir de mon cloître, sinon sur l'invitation du légat du Siège apostolique, ou de mon évêque à qui, vous le savez, notre humilité n'a pas le droit de résister, sauf dispense de l'autorité supérieure. »

« Que si, comme je l'espère, je reçois de vous ce privilège, je demeurerai sûrement dans la paix, et j'y laisserai les autres. Toutefois j'aurai beau me cacher et me taire, cela ne fera pas cesser les murmures des Églises, à moins que la Cour Romaine

1. *Ps.* XXXVIII, 3, *Heb. : Je me suis tu, quoique privé de tout bien.*
2. *Isaïe*, XXVI, 10.

elle-même ne cesse de porter préjudice aux absents par complaisance pour ceux qui l'obsèdent[1] ».

« Ce dernier trait, dit Vacandard, était la flèche du Parthe. En le lançant, Bernard obéissait évidemment à un mouvement d'impatience. Rappeler de la sorte ses supérieurs à leur devoir, c'est peut-être soulager sa conscience ; mais, à coup sûr, c'est risquer de les offenser. La leçon eût gagné infiniment à être donnée avec plus de délicatesse et moins d'amertume. Mais la mesure ne fut pas toujours ce qui distingua le langage de l'abbé de Clairvaux[2]. »

En réalité, ce n'est pas seulement le trait final, c'est tout le réquisitoire qui est d'une grande violence. On veut imposer silence à Bernard en le rappelant à la conscience de son état : c'est vrai, il n'est qu'un humble moine ! Mais que fait-on de la vérité ? Car la question reste entière ; et, si soumis qu'il soit, il ne va pas jusqu'à modifier le jugement qu'il a porté en toute liberté sur le fond de l'affaire.

Admettons qu'il en use avec son ami, le chancelier, comme il ne ferait pas avec un autre, pratiquement — et sans reprendre le plaidoyer précédent qui pourrait tout aussi bien trouver ici sa place — c'est une fin de non recevoir qu'il oppose aux observations qui lui sont faites.

L'obéissance peut l'obliger à se taire, et l'ordre en ce qui le concerne personnellement pourra être expédient et salutaire : *tunc procul dubio et pax mihi, et pax erit de me*[3] ; mais l'intérêt de l'Église demande qu'il soit porté remède aux abus et aux scandales dont elle souffre.

On ne saurait, sans révolte caractérisée, faire preuve, dans l'Église, d'une plus complète indépendance de jugement. Comment donc s'explique-t-elle ? Est-ce là, chez saint Bernard, simple affaire de tempérament ? Et devons-nous, sachant à quel point il prône l'obéissance et le détachement de la volonté propre, nous borner à noter le contraste entre ses actes et ses propos ?

Telle est la question à laquelle nous voudrions maintenant chercher une réponse : les textes que nous allons citer, ne sont

---

1. *Ep.* XLVIII, n°s 2 et 3 : P. L. 182, c. 155-156.
2. E. Vacandard, *loc. cit.*, I, 274.
3. *Supra*, 204.

pas nouveaux ; mais il importe de les réunir pour en dégager plus exactement la pensée.

IV. — LA SOUMISSION DE JUGEMENT DANS LA DOCTRINE DE SAINT BERNARD

A. Bien que saint Bernard ne traite pas explicitement de la soumission de jugement dans le *De præcepto et dispensatione*, ce qu'il dit de l'obéissance, semble bien l'impliquer :

« *Le moine doit se soumettre en toute obéissance au supérieur.* En disant : e*n toute* (la Règle) ne veut pas que nous mesurions notre obéissance à la formule de notre profession, que nous n'ayions devant les yeux que l'exigence de nos promesses, mais elle veut que nous dépassions joyeusement les bornes de nos vœux, et que nous obéissions en toutes choses. L'obéissance a certes une limite dans le temps : c'est la fin même du temps, de telle sorte que l'on ne doit cesser d'obéir qu'en cessant de vivre[1] ».

Ce n'est pas d'ailleurs que tout acte d'obéissance ait même valeur, ou s'impose avec une rigueur identique : *mieux vaut*, au contraire, *obéir à Dieu qu'aux hommes*[2] ; pourtant, que le commandement vienne directement de Dieu, ou qu'il passe par ses mandataires, il doit être accompli avec le même empressement et le même respect[3]. Car « discuter n'est pas obéir au premier mot[4] ».

Cette insistance ne va pas toutefois sans plusieurs réserves essentielles : la première est que le supérieur ne doit pas oublier que son autorité s'exerce dans les limites des engagements religieux, et qu'il ne lui est loisible ni d'étendre ce domaine sans l'assentiment de ses subordonnés, ni de le réduire sans nécessité[5]. En second lieu, le subordonné ne doit obéir que là où il n'a pas la certitude qu'il déplairait à Dieu[6]. Enfin il est

1. *De præcepto et dispensatione*, c. VI : P. L. 182, c. 866, B.
2. *Loc. cit.*, c. VII : *Act.*, V, 29.
3. C. IX : *loc. cit.*, c. 873.
4. C. X : *loc. cit.*
5. C. V, *loc. cit.*, c. 867, B.
6. « Quicquid vice Dei præcipit homo, quod non sit tamen certum displicere Deo, haud secus omnino accipiendum est, quam si præcipiat Deus, c. IX : P. L. 182, c. 873, B.

spécifié que « la raison doit se soumettre à la vérité » : Charité dans l'intention, dit E. Gilson, vérité dans l'élection : *simples comme des colombes, mais prudents comme des serpents :* prudence d'abord : *oculus videlicet cordis, non solum pius qui fallere nolit, sed et cautus qui fallere non possit*[1]... Tels sont les premiers conseils de saint Bernard à l'âme qui se cherche elle-même en Dieu : « La cécité de la raison est le premier mal à guérir pour qui veut remédier à la perversité de la volonté[2] ».

En dépit de ces réserves, la question de l'indépendance de jugement n'est traitée dans cet écrit qu'avec une extrême circonspection. Mais comment s'en étonner ? Ce traité est une réponse aux moines de Chartres qui avaient écrit à saint Bernard à l'insu de leur abbé, et par conséquent à l'encontre des prescriptions de leur Règle. Aussi Bernard a-t-il tardé à leur répondre ; et quand il s'y est décidé, il a évité de le faire directement, mais il a chargé un abbé du voisinage de communiquer sa lettre aux religieux, après avoir obtenu de leur supérieur les permissions nécessaires[3]. Dans ces conditions, l'on conçoit qu'il insiste, mais non exclusivement, sur les obligations de l'obéissance.

B. Rien de semblable dans le ton ni dans les circonstances de l'épître VII[e] au moine Adam[4].

Celui-ci avait, pour obéir à son abbé, Arnold, quitté avec lui et plusieurs autres religieux le monastère de Morimond, sous le prétexte d'une fondation nouvelle en Palestine. En réalité l'abbé, fatigué d'être aux prises avec des difficultés de toutes sortes, fuyait sa tâche : ce départ, préparé dans l'ombre, prenait l'apparence d'une désertion[5]. L'expédition eut d'ailleurs une issue misérable : la petite communauté semble s'être rassemblée à Cologne dont l'archevêque était le propre frère d'Arnold ; et, peu de temps après, elle était arrêtée dans son entreprise par la mort subite de son chef.

Aussitôt Bernard essaie de ramener les fugitifs à leur devoir : il s'adresse à l'un d'eux, et lui écrit : Ce départ est un scandale qui offense gravement la loi de la charité. — Mais, objectera

1. *De præcepto et dispensatione*, c. XIV, n° 35 : *loc. cit.*, c. 880-881.
2. E. Gilson, *op. cit.*, 77.
3. *Ep. ad Abbatem Columbensem :* P. L. 182, c. 859-861.
4. *Ep.* VII : P. L. 182, c. 93, D.
5. E. Vacandard, *loc. cit.*, I, 162.

le moine, notre abbé nous a emmenés, et nous a prescrit d'aller avec lui : fallait-il donc que nous manquions à l'obéissance ? — Oh ! tu sais bien, réplique Bernard, ce qui avait été convenu entre nous[1]... Toutefois, admettons un instant que tu aies dû obéir : maintenant que ton abbé est mort, tu n'as plus qu'à réparer le scandale.

« Ce n'est pas, d'ailleurs, que vous eussiez dû, je pense, lui obéir en cela de son vivant, ni que cette soumission mérite le nom d'obéissance... La règle est générale : *ceux qui s'égarent en leurs engagements, le Seigneur les abandonne avec ceux qui font le mal*[2]. »

« Et pour que nul Abbé ne prétende que le mal accompli par obéissance[3] échappe à cette malédiction, écoute ce qui est dit plus ouvertement ailleurs : *Le fils ne portera pas l'iniquité de son père, ni le père, celle de son fils*[4]. Voilà qui montre clairement que l'on ne doit pas obéir à ceux qui prescrivent de mal faire, surtout quand, obtempérant à des ordres mauvais, on manifeste, par cette soumission aux hommes, de l'insubordination à l'égard de Dieu qui a défendu tout ce qui est mal[5] ».

« Il faut bien remarquer en effet que certains actes sont essentiellement bons *(pura bona)*, d'autres essentiellement mauvais *(pura mala)* ; et, *dans ces deux cas, on ne doit aux hommes nulle obéissance*[6], parce que ni les premiers de ces actes ne doivent être omis, même s'ils sont interdits ; ni les autres, fussent-ils prescrits, ne doivent être commis. Mais, entre les uns et les autres, il y en a d'autres qui tiennent le milieu *(media quædam)*[7] : selon la manière (dont ils sont faits),

1. Bernard avait appris, dès 1124, par une confidence du moine Adam, les projets d'Arnold : E. Vacandard, *op. cit.*, I, 162.
2. *Declinantes in obligationes.* Heb : *ceux qui se détournent en des voies tortueuses* : *Ps.* cxxix, 5.
3. Ne forte quis Abbatum etiam in malo obedientiam ab hoc maledicto liberam esse contendat. Charpentier donne une traduction un peu différente.
4. *Ezech.*, xviii, 20.
5. *Ep.* vii, n° 3 : P. L. 182, c. 95.
6. Et in his nullam deberi hominibus obedientiam.
7. *Media* ne semble pas pris par saint Bernard au sens philosophique de *moyen*, mais au sens local de *milieu* entre le bien et le mal : ce sont par conséquent des actes *indifférents*.

le lieu, le temps, la personne, ils peuvent être bons ou mauvais. *C'est à leur sujet qu'a été portée la loi de l'obéissance*[1]».

Ainsi « la foi, l'espérance et la charité sont choses essentiellement bonnes » ; « essentiellement mauvaises, le vol, le sacrilège, l'adultère » ; tandis que jeûner, veiller, lire sont des actes indifférents qui « peuvent, à bon droit ou à tort, être l'objet d'une défense ou d'un ordre, mais qui jamais [à moins qu'un engagement personnel ne les ait rendus illicites ou obligatoires] ne sauraient entacher la conscience des subordonnés qui accomplissent ces actes par obéissance[2]. »

Ces principes une fois posés, Bernard en vient à leur application :

« Si d'aucuns, par simplicité, et sans soupçonner le mal, — quoique l'abbé ait eu tort de partir — l'ont suivi en pensant qu'il agissait avec la permission de l'évêque de Langres et de l'abbé de Cîteaux, — puisqu'il relevait de l'un et de l'autre, — (car il n'est pas impossible que certains de son entourage en aient été persuadés), nos reproches ne les atteignent pas, pourvu que, prenant conscience de leur faute, ils reviennent sans tarder[3]. »

Mais il n'en va pas de même de ceux que « leur science et leur prudence n'ont pas empêchés de mettre la main au feu ». « Il est clair, en effet, qu'il ne fallait pas se rendre à un pareil commandement, puisque Dieu prescrivait le contraire[4]. »

On objecte la permission qu'aurait donnée le Souverain Pontife ? « Comment donc l'ordre de l'Abbé ou la permission du Pape ont-elles pu rendre licite ce qui est essentiellement mauvais[5] ? » C'est le remords de vos consciences que vous avez essayé d'apaiser en obtenant cette permission ; car « jamais on ne me fera croire que le Souverain Pontife l'eût accordée s'il n'avait pas été circonvenu par le mensonge, ou vaincu par vos importunités »[6].

---

1. Et in his posita est lex obedientiæ. *Ep.* VII, nº 4 : P. L. 182, c. 95-96
2. *Loc. cit.*, c. 96.
3. *Loc. cit.*, nº 5 : P. L. 182, c. 96.
4. *Loc. cit.*, nº 6 : P. L. 182, c. 96-97.
5. *Loc. cit.*, nº 8 : P. L. 182, c. 98. Nous n'avons pas à apprécier ici les sévérités de saint Bernard (cf. Tesson, *op. cit.*, 124) : ce qui nous intéresse, c'est sa conception de l'obéissance.
6. *Loc. cit.*, nº 9 : P. L. 182, c. 98.

« Est-ce volontairement que tu es parti, ou contre ton gré ? C'est volontairement ? Ce n'est donc plus en vertu de l'obéissance ! Tu as agi contre ton gré ? Tu as donc suspecté, à ce qu'il paraît, le commandement auquel il te coûtait d'obéir. *Or, dès que naît le soupçon,* (il se pose un problème dont) *la discussion devient nécessaire*[1]. Toi, au contraire, pour donner aux autres et à toi-même la preuve de ta patience, tu as, sans rien examiner, supporté que l'on t'entraîne non seulement sans ton aveu, mais au mépris de ta conscience. Oh ! patience[2] qui mériterait toute notre impatience ! Je ne puis, je l'avoue, m'empêcher de me mettre en colère contre l'extrême opiniâtreté de cette patience. Tu voyais (le loup) disperser le troupeau, et tu suivais ; tu entendais donner des ordres scandaleux, et tu y déférais. La vraie patience consiste à supporter ou à faire ce qui déplaît, non ce qui est illicite[3]... »

« Et que m'importe, dis-tu ? Cela regarde celui que je n'avais pas le droit de contredire !... Oh ! le plus obéissant des moines qui, des moindres paroles des anciens, ne laisse s'envoler un iota ! Il ne prête nulle attention à la valeur de ce qui est prescrit, content de savoir que c'est prescrit[4]. *Voilà ce qu'est obéir sans retard*[5]. A quoi bon, dès lors, lit-on dans l'Église : *Eprouvez tout, et retenez ce qui est bon*[6] *?* « S'il en est ainsi, retranchons désormais de l'Évangile (le précepte du Seigneur :) *Soyez prudents comme des serpents* ; car on peut se contenter de ce qui suit : *et simples comme des colombes*[7].

« Je ne dis pas d'ailleurs que les ordres des chefs doivent être soumis au jugement des sujets quand on ne voit rien de commandé qui soit contraire aux décrets divins ; mais *j'affirme la nécessité et de la prudence qui permet de remarquer ce qui*

1. Ubi vero suspicio, ibi discussio necessaria.
2. *Patience* reprend le mot *passus* que nous avons traduit imparfaitement par *supporté*.
3. *Ep.* vii, n° 11 : P. L. 182, c. 99.
4. « Non attendit quale sit quod præcipitur, hoc solo contentus quia præcipitur ? »
5. Obedientia sine mora. Cf. *Règle de saint Benoît*, ch. v.
6. *I Thess.*, v, 21.
7. Math., x, 16. *Ep.* vii, n° 12 : P. L. 182, c. 100.

leur serait contraire, et de la liberté qui permet, comme à des hommes libres, de le mépriser[1] ».

« Oh ! l'odieuse perversité ! *La vertu d'obéissance qui milite toujours pour la vérité, se voit armer contre la vérité*[2] ? Bienheureuse, dirais-je, la désobéissance du frère Henri[3], lui qui, aussitôt revenu de son erreur, a évité l'expérience d'une pareille obéissance !... Pour moi, si le choix m'était donné, je choisirais son insubordination paresseuse (qui le laisse en paix) avec sa conscience, plutôt que l'empressement d'une obéissance qui s'accompagne de scandale. Car j'estime que celui-là agit mieux, qui désobéit à son abbé, mais non à la charité, et *qui sauvegarde l'unité dans le lien de la paix*[4], que ne font ceux qui se conforment aux volontés d'un homme jusqu'à préférer celui-là seul à l'unité (de la famille religieuse)[5] ».

Les formules tranchantes de cette lettre ne laissent rien à désirer en fait de clarté, et nous aurons l'occasion de les reprendre.

Mais auparavant, une objection se présente : on hésite à déduire la doctrine de saint Bernard d'œuvres de circonstance : aussi bien de l'épître VIIe qui est un plaidoyer en faveur de l'esprit critique, que du *De præcepto* qui en est un autre en faveur de la soumission.

En fait, l'enseignement beaucoup plus serein des homélies est identique : il ajoute seulement aux données que nous avons recueillies, d'utiles compléments.

C. Dans le XLIe sermon *De diversis*[6], nous retrouvons la distinction déjà faite entre les œuvres bonnes, les œuvres mauvaises, et les œuvres indifférentes ; et l'opposition qui

---

1. Sed necessariam assero et prudentiam, qua advertatur, si quid adversatur ; et libertatem qua et ingenue contemnatur.
Nous soulignons ce passage et quelques autres en raison de leur importance.
2. Obedientiæ virtus quæ semper militat veritati, adversus veritatem accingitur.
3. L'un des fugitifs qui était rentré au couvent de Morimond. E. VACANDARD, *op. cit.*, I, 162.
4. *Ephes.*, IV, 3.
5. *Ep.* VII, n° 14 : P. L. 182, c. 101-102.
6. *De diversis*, *Sermo* XLI, n° 3 : P. L. 183, c. 635. La traduction de M.-M. Davy, ordinairement heureuse, ne rend qu'imparfaitement cette triple opposition, *op. cit.*, II, 411.

naît de là, entre « l'obéissance que nous devons spécialement à Dieu », celle « que peuvent réclamer les hommes », et une autre encore « qui est due à la fois à Dieu et aux hommes » :

« Il y a des maux suprêmes et des biens suprêmes. Ce sont des biens suprêmes que d'aimer Dieu, d'aimer son prochain, de dire la vérité, de ne pas commettre de vol, de ne point porter faux témoignage, de ne pas commettre d'adultère, sans parler de beaucoup d'autres choses que la brièveté de cet entretien nous empêche d'énumérer. Des maux suprêmes, que de faire le contraire, ou d'autres choses semblables. »

« Or Dieu nous ordonne de faire le bien ; il nous commande d'éviter le mal. L'autorité sainte et immuable de ce précepte ne peut pas changer d'une manière ou d'une autre, car elle porte le signe de celui qui dit : *Je suis le Seigneur ; je ne change pas*[1]. Si donc l'homme que Dieu a placé au-dessus de nous, veut agir autrement, qu'il prenne les ténèbres pour la lumière, et la lumière pour les ténèbres ; s'il nous ordonne d'abandonner le bien et d'adhérer au mal, il faut repousser sans crainte pareil commandement et dire d'une voix libre : *Mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes*[2]. Voilà l'obéissance spéciale que nous devons à Dieu ; elle ne saurait jamais être limitée par le jugement de l'homme, mais doit être conservée d'un propos immuable. Aie donc pour règle certaine de ne pas abandonner — fût-ce pour obéir aux supérieurs — les biens suprêmes dont nous avons parlé, et de ne point faire le mal. »

« Mais, entre les maux suprêmes et les biens suprêmes, il y a des actes intermédiaires[3] qui se rattachent aux uns ou aux autres, et (de ce chef) prennent le nom de bons ou mauvais. Actes indifférents *(media)*, de marcher, s'asseoir, parler, se taire, manger, jeûner, veiller, dormir et autres semblables qui, s'ils sont faits par obéissance à un supérieur, méritent une très grande récompense. En ces actes indifférents, nous devons donc être soumis et obéissants à la volonté de ceux qui nous sont préposés, sans leur demander raison, et par *devoir*

1. *Malach.*, III, 6.
2. *Act.*, V, 25.
3. M.-M. Davy renvoie à saint Grégoire le Grand : *Moral*, XXVII- XLVI : P. L. 76, c. 442, C. D. Mais l'idée n'est pas exactement la même, car saint Grégoire parle des *media bona* (prophetia, doctrina, curationum virtus), non des actes indifférents.

de conscience[1] ; car, en ce qui les concerne, Dieu n'a rien prescrit, mais il a laissé aux supérieurs le droit de les réglementer. Peu importe que ton maître soit inexpérimenté, et qu'il use de son pouvoir sans discernement : souviens-toi seulement que *toute puissance vient de Dieu, et que celui qui résiste à l'autorité, résiste à l'ordre de Dieu*[2]. Voilà donc l'obéissance propre à l'homme : cette obéissance que nous devons à un homme, nous qui sommes soumis à un homme. »

« (En fait) celle-ci[3] est encore une soumission commune à Dieu et à l'homme, puisque tout ce que nous montrons d'obéissance envers les supérieurs religieux *(prælatis)*, nous le montrons envers Celui qui leur dit : *Qui vous écoute, m'écoute*[4]...

Conclure de là que le domaine de l'obéissance se limite à celui des actions d'elles-mêmes indifférentes, serait une erreur évidente. Mais ce qui apparaît clairement, c'est que l'autorité humaine — aussi loin qu'elle s'étende — se doit de s'accorder avec la volonté de Dieu. C'est Dieu que Bernard voit dans le supérieur, non en ce sens que ses regards s'arrêtent sur celui-ci comme sur un symbole et un signe indéniable de la volonté divine, mais bien plutôt qu'il cherche à travers une réalité diaphane, la présence et le bon plaisir de Dieu. Prompt à obéir aveuglément en tout ce qui est indifférent, il ne cesse d'interroger Dieu, d'un regard aimant, et par là, se tient prêt, à déceler, dans le domaine des actes qui ont une valeur morale inaliénable, ce qui, dans l'ordre reçu, s'écarterait du devoir.

Pourtant saint Bernard dans le IIIe Sermon pour le jour de Pâques que nous avons déjà étudié[5], signale un mal plus pernicieux que *la volonté propre*, un mal « qui atteint le libre arbitre dans son élément rationnel même »[6] ; c'est le conseil propre : *proprium consilium.* Le désordre de la volonté ne saurait, en effet, altérer l'essence même de notre libre arbitre, tandis que le propre conseil s'attaque en nous à la ressemblance

1. *I Cor.*, x, 25.
2. *Rom.*, xiii, 1-2.
3. Cette obéissance que nous devons à un homme, « [*nos*] *qui homini subditi sumus* », est spécialement soit l'obéissance religieuse, soit l'obéissance à l'Église *(prælatis exhibetur »)*.
4. Luc., x, 16 ; *loc. cit.* : P. L. 183, c. 655, B. D. ; 656, A.
5. *Supra*, 193 et 194 : *In temp. Resurrect. Sermo* iii : P. L. 183, c. 290.
6. E. Gilson, *op. cit.*, 74. Il faut voir l'analyse très poussée que donne M. Gilson de tout ce passage.

divine elle-même. Ce désordre fondamental ne serait-il pas l'esprit critique et l'indépendance de jugement ?

Non point, et nous avons pu déjà le deviner analysant le xiv[e] chapitre du *De præcepto*[1]. Voici qui est plus explicite :

« Cette lèpre est le propre de ceux *qui sont animés du zèle de Dieu, mais non selon la science*[2], car ils poursuivent leurs voies erronées, et avec une telle obstination qu'ils ne veulent acquiescer au conseil de personne. Ceux qui en sont atteints, sèment la division, et détruisent l'unité ; ils sont ennemis de la paix, dépourvus de charité, bouffis de vanité ; ils se complaisent en eux-mêmes, sont grands à leurs propres yeux ; *ils ignorent ce qu'est la justice de Dieu* et veulent imposer la leur. Et quel orgueil plus grand que celui d'un homme qui *fait passer son propre jugement avant cel ui de toute la communau é* comme s'il était seul à posséder l'Esprit de Dieu[3] ? »

Ce danger, certes, n'est pas chimérique ; mais il vient — et c'est ce qui complète les indications recueillies ailleurs — de ce que le jugement de l'orgueilleux s'éloigne de la vérité : il manque d'objectivité. Le contraire du *propre conseil*, ce n'est donc pas la soumission aveugle au jugement du supérieur ; mais, de même que la volonté propre est celle qui ne nous est pas commune avec Dieu et les hommes : *quæ non es communis cum Deo et hominibus, sed nostra tantum*[4] ; de même, dirons-nous, le *propre conseil* est celui qui ne nous unit pas à Dieu et aux hommes dans l'adhésion humble et active à l'unique vérité.

V. — SYNTHÈSE ET RAPPROCHEMENTS

Résumons en une brève synthèse l'enseignement de saint Bernard.

Dieu seul a droit à une obéissance inconditionnée : sa volonté nous commande de faire le bien, d'éviter le mal ; sur ces deux points, aucune volonté ne peut prévaloir contre la sienne : *in his nullum deberi homini bus obedientiam*[5]. Non que, sur ces

1. *Supra*, 206.
2. *Rom.*, x, 2.
3. *In temp. Resurrect. Sermo* iii, n° 4 : P. L. 183, c. 290, D.
4. *In temp. Resurrect. Sermo* iii, n° 3 : P. L. 183, c. 289, D.
5. *Supra*, 208.

points, les hommes ne puissent nous transmettre sa volonté, mais c'est uniquement sa volonté qui compte ; chaque conscience est tenue de s'assurer, dans la mesure où elle le peut, que la transmission est fidèle, car chacun garde ses responsabilités propres : *ni le fils ne portera l'iniquité de son père, ni le père celle de son fils*[1].

Ce n'est pas non plus que l'autorité humaine doive, à chaque instant, être mise en question : elle garde tous ses droits tant qu'il n'est pas certain qu'elle s'oppose à la volonté de Dieu : « *Quicquid vice Dei præcipit homo, quod non sit... certum displicere Deo, haud secus omnino accipiendum est, quam si præcipiat Deus*[2]. Mais dès que cette certitude est l'objet d'un doute, il se pose un problème qui n'admet d'autre solution qu'objective et vraie. *Ubi vero suspicio, ibi discussio necessaria*[3]. Car l'obéissance n'est pas un fin en soi : elle est au service de la vérité : *obedientiæ virtus semper militat veritati*[4].

Si donc s'impose au chrétien la simplicité qui ne connaît point de détours, et ne soupçonne pas le mal là où le mal n'est pas, il faut toutefois que la prudence éclaire la route et signale les dangers : *necessariam assero et prudentiam qua advertatur, si quid adversatur*[5] ; il faut aussi que l'on ait assez d'indépendance de caractère pour mépriser non seulement l'attrait du mal, mais les inconvénients d'un libre refus d'obéissance : *et libertatem qua ingenue contemnatur*[6]. Position difficile, car cette liberté risque d'être confondue avec l'orgueil du propre conseil, le plus redoutable désordre qui nous menace : mais ce désordre se laisse déceler par la même tare qui disqualifie la complaisance à l'égard de l'autorité : l'un et l'autre manquent d'objectivité, *zelum Dei habent sed non secundum scientiam*[6].

Faut-il donc bannir l'obéissance aveugle ? Non point ! Elle a son domaine : le propre domaine de l'autorité humaine, cette zone indifférente, ces *media* où l'erreur, voire la faute des chefs n'induira jamais les subordonnés à faire le mal : *et in*

1. *Supra*, 208.
2. *Supra*, 206.
3. *Supra*, 208.
4. *Supra*, 208.
5. *Supra*, 208.
6. *Supra*, 207.

his posita est lex obedientiæ[1]. Cette obéissance peut s'imposer en vertu de la disposition générale de Dieu qui a voulu que l'ordre fût maintenu dans la société humaine par l'exercice de l'autorité[2], ou par le mandat de Jésus à l'Église[3] : dans le second cas, l'obéissance n'est plus seulement due aux hommes : elle l'est à la fois à Dieu et aux hommes : *communis est etiam ista inter Deum et hominem ; quia quidquid obedientiæ prælatis exhibetur, ei exhibetur qui dicit. : Qui vos audit, me audit*[4].

Mais si sacrée que soit cette dernière, il ne semble pas qu'elle implique jamais pour Bernard soumission aveugle dans une zone étrangère aux actes indifférents.

Cette position intellectuelle éclaire et explique l'attitude si audacieuse de saint Bernard, cette attitude qu'il a maintenue jusqu'au paradoxe. Car s'il n'avait pas allié à la conscience aiguë de l'autorité immédiate de Dieu, un sens non moins aigu de la présence de Dieu et de Jésus dans l'Église[5], il eût risqué d'être un révolté, au lieu d'être un fils soumis et aimant. Mais pour lui l'Église est bien le corps du Christ ; et mépriser l'Église, c'est mépriser le Christ[6]. On peut dire que sa foi et son amour lui permettaient ces audaces.

En regard de cette attitude, on trouvera peu nuancée celle que prône le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*[7].

Une fois le champ de l'obéissance limité — et il l'est expressément — par cette double condition que l'autorité des supérieurs ne s'étend jamais au delà de leur mandat et que rien ne doit prévaloir contre la volonté de Dieu, tous les chrétiens[8] se voient proposer ce même idéal : les *commençants* obéiront au moins extérieurement ; les âmes plus *avancées* soumettront intérieurement leur volonté ; enfin les âmes *parfaites* iront jusqu'à « soumettre leur jugement à celui de leur supérieur

---

1. *Supra*, 209.
2. *Supra*, 211.
3. *Supra*, 212.
4. *Supra*, 212.
5. Fliche A. et Martin V., *op. cit.*, 23, où l'on ne montre guère cependant que le second aspect de la question.
6. R. Bourgeois, *op. cit.*, 307-308.
7. Paris, 1927 : art. *obéissance.* Nous dirons dans un instant ce qui nous amène à faire cette comparaison.
8. Il est spécifié, en tête de l'article, que l'on parle de la vertu d'obéissance en général, et qu'il sera question ailleurs des religieux.

sans même examiner les raisons pour lesquelles il commande ».

Cette tendance à se fier aveuglément à une autorité humaine, si vénérable que soit celle-ci, ne laisse pas d'inquiéter. Car on suppose évidemment que l'honnêteté intrinsèque de l'acte est la condition *sine qua non* de l'obéissance[1] ; mais si cette condition n'était pas remplie ? Serait-ce de fermer habituellement les yeux qui rendrait plus vigilant ? Et la perspicacité est-elle en fonction inverse de la clairvoyance ?

La doctrine du *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses* n'a d'ailleurs rien d'original : l'auteur se contente — il le dit lui-même — de reproduire l'exposé du *Précis de théologie ascétique et mystique* de Ad. Tanquerey[2]. Or, dans ce dernier ouvrage, la citation de saint Bernard faite à propos du second degré d'obéissance[3] peut donner à penser que tout l'exposé correspond à la pensée de l'abbé de Clairvaux, ou que la doctrine en est tellement courante qu'elle ne se discute pas.

— C'est là, dira-t-on, pousser bien loin les exigences de la précision : la citation vaut par elle-même, et saint Bernard n'est pas autrement mis en cause !

— Il se peut. On aimerait cependant que les lecteurs fussent mis en garde contre une interprétation d'autant plus facile qu'un ouvrage antérieur : la *Pratique de la perfection chrétienne* du P. Alphonse Rodriguez[4] met la doctrine de l'obéissance aveugle[5] sous le patronage de saint Bernard.

---

1. S'il fut un temps où la légitimité du supérieur parut garantir l'honnêteté de son commandement, tout le monde est d'accord maintenant pour reconnaître que la valeur objective de l'acte est primordiale. Cf. Tesson, *op. cit.*, 122-124.

2. 3e édit., Paris, 1924, p. 667-668. *L'Abrégé de théologie ascétique et mystique*, de Ad. Tanquerey et J. Gauthier, Paris, 1927, p. 461-462, reproduit le même texte.
Ici non plus, le mot *parfait* n'est pas simplement employé pour évoquer la tendance à la perfection que suppose la vie religieuse : l'auteur spécifie (p. 228) que les chrétiens qui n'ont pas fait de vœux, pratiquent l'esprit d'obéissance dans la voie des conseils évangéliques, en se soumettant avec docilité à leurs supérieurs.

3. *Loc. cit.*, 667 : Saint Bernard, Sermons *de diversis*, xxxv, 4.

4. Alphonse Rodriguez (1526-1616) : trad. Crouzet, Paris, 1921.

5. C'est-à-dire « l'adhésion aveugle de (l') esprit à celui du supérieur, de telle sorte que l'on soit toujours du même sentiment que lui, toujours disposé à voir les choses comme il les voit, à les apprécier comme il les apprécie, à les vouloir comme il les veut, et à les faire comme il les ordonne ». *Op. cit.*, t. IV, p. 243.

Dans cet ouvrage que Tanquerey juge excellent[1], qui d'ailleurs reste « à bon droit » « universellement estimé[2] », et qui n'a pas perdu toute son actualité en ce sens du moins que beaucoup de novices, prêtres et religieux, continuent de le lire avant leur profession, l'auteur allègue pêle-mêle en faveur de la soumission de jugement l'enseignement de saint Ignace, de saint Jean Climaque, de Cassien, de saint Grégoire le Grand ; la législation de Lacédémone ; l'exemple des disciples de Pythagore, que l'on ne s'attendait pas à voir en cette affaire et de leur *Magister dixit*[3] ; enfin l'autorité de trois illustres personnages qui se montrèrent à l'occasion d'une fougueuse indépendance de jugement et de caractère : saint Basile, saint Jérôme et saint Bernard[5].

En réalité, c'est d'un pseudo-Basile et d'un pseudo-Bernard qu'il faudrait parler : car toutes les citations du premier proviennent des *Constitutions monastiques* qui sont apocryphes[4] ; et sur les quatre citations de saint Bernard[6], l'une est empruntée au traité *De vita solitaria ad fratres de monte Dei*[7], deux au traité *De ordine vitæ et morum institutione*[8] qui ne sont ni l'un ni l'autre de l'abbé de Clairvaux ; quant à la dernière, elle mérite que l'on s'y arrête quelque peu.

Rodriguez raconte l'histoire de la conversion de saint Paul : aux abords de Damas, Paul a entendu l'appel du Seigneur : *Lève-toi, et entre dans la ville ; là, on te dira ce qu'il faut que tu fasses* (*Act.*, IX, 7). Il commente : « Hommes de religion, dit saint Bernard, voilà votre histoire. Vous êtes entrés dans la vie monastique pour y apprendre ce qu'il faut que vous fassiez ». Or Paul entre dans la ville. « *Il a les yeux ouverts, et cependant il ne voit rien. Il faut que ses compagnons le prennent par la main et le guident dans sa marche* » : « *Apertisque oculis nihi*

1. *Op. cit.*, Bibliographie, XXXII.
2. F. CAYRÉ, *Patrologie et histoire de la théologie*, 3e édit., Paris, 1945, t. II, 796.
3. Diogène LAERCE, l. VIII.
4. *Op. cit.*, IIIe Partie, Ve traité, ch. V et VI, *Du troisième degré d'obéissance* et *De l'obéissance aveugle*, t. IV, p. 256-271.
5. *Op. cit.*, 259, 260, 269, Basile, éd. des Mauristes, II, 533 A et sq.
6. *Op. cit.*, 257-258, 263, 265.
7. Le traité *De vita solitaria* est d'un ami de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry : P. L. 184, c. 317, C.-D.
8. P. L. 184, c. 559 et sq.

videbat ; ad manus autem illum trahentes (*Act.*, ix, 8). « Voilà, mes frères, continue notre saint docteur, le modèle achevé de la parfaite conversion : « *Hæc plane, fratres, perfectæ conversionis forma est* » (*Bern. ubi supr.*) ; voilà le modèle également de l'obéissance parfaite qui doit caractériser le religieux[1] ».

Ce texte est bien de saint Bernard ; mais on ne le trouve pas après la citation de l'Écriture (n° 7) à laquelle Rodriguez l'a indûment rattaché. Il la précède, au numéro 6, dans un tout autre contexte : « *Qui es-tu, Seigneur ? Et le Seigneur lui dit : Je suis Jésus de Nazareth que tu persécutes...* Et lui : *Seigneur, que veux-tu que je fasse ?* Voilà, mes frères, le modèle achevé de la parfaite conversion[2] ».

Ainsi le modèle achevé de la parfaite conversion, ce n'est pas l'obéissance de l'aveugle, mais l'abandon spontané à la volonté de Dieu !

S'il en était autrement, — si pour reprendre les termes de Rodriguez, — un religieux devait d'après saint Bernard, « ne rien voir, ne juger de rien par lui-même, mais se mettre en les mains de ses guides spirituels et s'abandonner aveuglément à leur conduite, cet enseignement ferait un contraste plaisant avec les développements qui constituent le début de cette même homélie : car saint Bernard y dénonce précisément les persécutions dont l'Église souffre de la part de ses chefs : « Les premiers à persécuter sont ceux que l'on voit, dans l'Église, chérir la première place, tenir le premier rang. Ils se sont emparés de la citadelle de Sion ; ils ont occupé les remparts ; et maintenant ils promènent librement, et comme il leur plaît, l'incendie dans la cité tout entière... Les ordres sacrés sont un moyen de faire des gains honteux ; on spécule sur la piété[3] ! » Et après avoir énuméré toutes sortes d'abus, saint Bernard ajoute : « Voilà ce que le Christ a sous les yeux, et il garde le silence ; voilà ce qu'il souffre, et il fait comme si de rien n'était. Aussi nous est-il nécessaire à nous aussi de cacher notre (amertume) et de garder le silence, d'autant plus qu'il s'agit de nos prélats et des chefs de nos églises. Oui, il le faut ; d'ailleurs, ils aiment mieux eux-mêmes échapper ainsi au

1. Rodriguez, *loc. cit.*, t. IV, p. 257-258.
2. *Ier Sermon sur la conversion de saint Paul :* P. L. 183, c. 363, B.
3. *Loc. cit.*, c. 361, D-362, A.

jugement des hommes, au risque de subir un jour le terrible jugement réservé à ceux qui sont placés à la tête des autres[1]... »

Le moins que l'on puisse dire, c'est que l'abbé de Clairvaux voit fort bien ce qui se passe autour de lui ; qu'il le juge avec une liberté tout apostolique ; et que, s'il voulait conseiller à ses moines d'agir autrement, il userait d'un préambule assez bizarre.

Mais à quoi bon reprendre une démonstration déjà faite ?

QUE CONCLURE ?

Les textes cités par Rodriguez (et chacun des auteurs auxquels il les emprunte, mériterait sans doute une semblable étude) paraissent à première vue, — l'exemple des aint Bernard nous incite à le croire — recouvrir des systèmes fort différents les uns des autres : saint Ignace[2], saint Thomas d'Aquin[3], saint Basile[4] ont tous, mais chacun à sa manière, sauvegardé à la fois la nécessité du renoncement et par conséquent de la soumission, et celle de la responsabilité inaliénable de chaque conscience humaine.

Or il arrive que l'on néglige telle ou telle de ces nuances comme un commentaire inutile du principe évident que l'obéissance s'impose seulement en ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu. Mais en dépit de sa clarté, ce principe est susceptible d'exprimer deux attitudes très différentes, suivant que les uns, pensant à une opposition brutale et flagrante entre les ordres des supérieurs et la volonté de Dieu, écartent cette hypothèse comme improbable ; ou que d'autres, sensibles à des responsabilités plus délicates, se refusent à tenir une telle éventualité pour invraisemblable. Impossible, diront-ils avec le P. Tesson, d'oublier les situations confuses créées par les crises que l'Église a traversées : le Grand Schisme d'Occident, la Réforme, le Jansénisme, la Révolution française, le Modernisme, sans parler d'agitations de moindre étendue. Il est alors d'autant plus difficile de s'orienter que les actes des Papes et des Conciles n'interviennent qu'après

1. *Loc. cit.*, 362, B-C.
2. TESSON, *op. cit.*, 124-131.
3. Voir en particulier *Sum. th.* IIa, IIae, q. 104, art. V.
4. *Moralia*, LXXI, I : II, 306, B ; R. B. 114 : II, 454, D.

la lutte, et qu'à ce moment-là, on risque de s'être engagé si loin « par la logique interne des actes » qu'il sera moralement impossible de revenir en arrière[1].

Dans ces conjonctures, dit encore le P. Tesson, un religieux n'a pas le droit, sous prétexte de vertu ou de plus grande perfection, de fermer les yeux et « de se laisser guider par ses supérieurs » en lui abandonnant le soin de choisir la meilleure route. La seule attitude légitime est, au contraire, « la recherche humble et active du sens de l'Église[2] ».

Si l'obéissance aveugle appelle, dans la vie religieuse, de telles réserves, et si elle ne dispense pas, même pour les actes de la vie courante, de s'enquérir si l'on ne voit pas de péché[3], à plus forte raison ces réserves s'imposent-elles hors du cloître où l'autorité du supérieur n'est pas limitée par l'existence de *Constitutions* ou de *Chartes de fondation* aussi précises. Car la tendance n'est pas nouvelle à proposer hors du cloître l'idéal de la perfection religieuse : elle fut l'un des buts de l'apostolat de saint Bernard[4] ; mais en étendant l'application des formules, a-t-on toujours remarqué qu'elles trouvaient dans le cadre monastique une interprétation qui tempérait singulièrement leur caractère apparemment absolu ? Il ne le semble pas si l'on compare les textes de la *Pratique de la perfection chrétienne* à ceux du *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, en passant par le *Précis de théologie ascétique et mystique* : la même doctrine y est reproduite, mais à des fins différentes, et sans les réserves qui ne vont pas toujours de soi...

Saint Bernard est un moine ; les textes où il définit l'obéissance, sont adressés à des moines. Mais il s'y montre si préoccupé d'unité et de liberté, de prudence et de soumission, que tous pourraient apprendre de lui, à garder dans l'obéissance le sens aigu des responsabilités personnelles, et l'amour de l'Église, dans l'humble mais dans l'active recherche de la vérité.

Stanislas Giet.

---

1. Tesson, *op. cit.*, 125.
2. *Op. cit.*, 126.
3. *Op. cit.*, 126.
4. Fliche A. et Martin V., *Hist. de l'Eglise*, t. IX, p. 23.

Dans la vie religieuse elle-même, l'évolution signalée par le P. Tesson n'est pas moins curieuse : la liberté du sujet, sauvegardée d'abord par l'absence du vœu de stabilité, l'est maintenant, à un autre titre, par le libre choix du directeur spirituel.

L'IMMOLATION SACRAMENTELLE ET LA MESSE

Sous un titre trop modeste pour le contenu de l'article qu'il annonce, le R. P. Sage a publié dans le dernier numéro de l'*Année théologique* un essai qui nous conduit non pas *en marge* mais au cœur même du problème de l'essence du saint sacrifice de la messe. En parlant de la sorte, je ne prétends pas me rallier aux conclusions de l'auteur, au moins sous la forme qu'il finit par leur donner et qui me paraissent alors beaucoup trop arrêtées ; mais, mieux qu'une solution définitive, qui est presque impossible en présence d'un mystère aussi sacré, l'auteur apporte une ample matière aux réflexions utiles, et dessine peut-être un chemin pour sortir des impasses. Il attire notre attention sur quelques textes anciens qui jettent bien des lumières sur nos obscurités. Il a repéré d'antiques manières d'employer les mots *transfigurare*, *transformare*, appliqués à l'Eucharistie, et où ces verbes avaient comme complément direct le corps et le sang du Christ. Aujourd'hui, au contraire, où nous les prendrions pour des synonymes du verbe canonique *transsubstantier*, nous leur donnerions pour régime grammatical le pain et le vin. C'est en effet un principe thomiste, remis en lumière par le P. Billot, que dans le mystère eucharistique et l'acte de consécration, tout le changement est dans le pain et le vin qui le subissent, tandis que le corps et le sang du Christ ne souffrent aucune mutation substantielle et demeurent sous les espèces ce qu'ils étaient, ce qu'ils sont. Mais alors, si, comme nous le croyons et comme on peut le prouver, cette doctrine représente bien la tradition, il faut dire que le verbe *transformer* a changé de sens depuis le haut moyen âge jusqu'à nous. Nous assistons ici encore à une belle courbe sémantique, analogue à celles que, pour notre plus grande joie et notre plus grande paix, nous a racontées le R. P. de Lubac en étudiant l'histoire des mots *surnaturel* et *corps mystique*.

Et il faut qu'il en soit ainsi, puisque le Pontifical actuel a été contraint de renverser, dans la formule de l'ordination des prêtres, le texte du sacramentaire gélasien. Celui-ci, qui est peut-être du VIIe siècle, demandait pour les ordinands le pouvoir de transformer le corps et le sang du Christ[1] ; et aujourd'hui l'évêque invoque au même endroit, dans la même phrase conservée mais inversée, le pouvoir de transformer le pain et le vin. Il faut en conclure, je pense, que le verbe *transformare* qui a aujourd'hui un sens substantiel, où il est un synonyme à peine plus faible de *transsubstantiare*, avait d'abord eu un sens sacramentel, où il signifiait : donner une forme, une figure sacramentelles au corps et au sang du Christ, sans les transformer, sans les changer substantiellement. Il en serait de même à plus forte raison du verbe : *transfigurare*, qui a peut-être été protégé contre ce retournement radical par la scène du Thabor et par le texte de la Vulgate latine à cet endroit[2]. Transfigurer le corps du Christ dans l'Eucharistie c'est, non pas le changer, mais lui donner un sacrement, celui de la figure ou des espèces du pain et du vin[3].

En somme, répétons-le, au moment de la consécration, si l'on donne à ce dernier mot un sens passif, ce n'est pas le corps et le sang qui sont consacrés, mais c'est le pain et le vin. Le corps du Christ ne subit aucun changement, il n'est aucunement passif, au sens aristotélicien du mot ; c'est le pain et le vin qui souffrent tout, le corps reste ce qu'il était, consacré depuis toujours, actuellement glorieux et ressuscité, substantiellement comme identiquement toujours le même, *celui qui est né de la Vierge Marie, qui a souffert et a été immolé pour l'homme sur la croix*, et qui siège maintenant en gloire à la droite du Père.

---

1. *Sacr. gelas.*, P. L., t. LXXIV, col. 1071.
2. MATTH., XVII, 2 ; MARC, IX, 1. Cf. LUC, IX, 29 : facta est species vultus ejus altera.
3. Dans le même cadre de préoccupations, ne pourrait-on pas essayer d'écrire l'histoire de l'expression médiévale : *conficere corpus Christi*. On l'interprète souvent aujourd'hui dans un sens substantiel : n'est-ce point aller trop vite ? Le mot *confection*, en français, ne désigne encore que la forme accidentelle du vêtement ; il implique l'idée de façonner beaucoup plus que celle de *faire* ou de *fabriquer*. Le supplément de Ducange ne fournit pour *conficere* qu'une seule référence : Glossar. Gall.-Lat. ex cod. reg. 7684, et il traduit : *confire ou consacrer Corpus Christi.*

Mais s'il en est ainsi, nous pouvons poursuivre. Et ici, j'ai le regret d'abandonner le P. Sage, tout en continuant à me servir de lui, ce qu'il voudra bien me pardonner en considération de la gravité et de la sainteté du sujet. Et je demande : pourquoi ne pas interpréter de la même façon et sous les mêmes lumières ce grand verbe : *immoler*, qui, appliqué à la messe, continue de partager les théologiens en écoles diverses. Le prêtre, disons-nous couramment, et la liturgie le dit constamment, immole à la messe le corps du Christ : soit ! mais non pour faire subir à ce saint corps une immolation nouvelle (ce qui est impossible en vertu du principe thomiste et traditionnel rappelé plus haut), mais en faisant de lui la substance d'une immolation figurative de pain et de vin, sous le sacrement desquels il est présent tel qu'il est au ciel, c'est-à-dire éternellement immolé et glorieux. Puisque les signes institués par le Christ contiennent ce qu'ils représentent, ce signe d'immolation nous donne le Christ immolé, c'est-à-dire victime et prêtre de son sacrifice unique, celui du Calvaire et du ciel.

Immoler, bien sûr, n'est pas synonyme de *transformer*, et l'histoire des deux mots se déroule en sens inverse. *Transformer* a passé d'une signification sacramentelle à une signification substantielle ; après avoir régi le corps et le sang du Christ, il gouverne maintenant le pain et le vin. Au contraire, dans le développement du mystère, *immoler* s'applique d'abord au pain et au vin, dans un sens substantiel et transsubstantiel ; mais il peut ensuite et il doit aussi se dire du corps et du sang du Christ, au sens sacramentel d'abord de transition et de mouvement, plus exactement de changement, parce que le corps et le sang existent désormais sous la figure de l'immolation du pain et du vin. On peut et on doit déjà à ce titre les dire immolés, comme on les disait dans le sacramentaire gélasien transformés. Mais comme ils sont à l'autel tels qu'ils sont toujours, et tels que le sacrement les représente, c'est-à-dire dans leur état de victime, nous devons parler à la messe, pour finir, d'une immolation substantielle et personnelle du Christ, qui nous y est rendue présente, sans avoir besoin d'être faite ou produite, puisqu'elle a eu lieu au Calvaire où tout a été consommé.

La consécration opère une immolation substantielle du pain et du vin, laquelle n'existait pas. Elle accomplit une

immolation purement sacramentelle du Christ, laquelle n'existait pas non plus. Et elle nous donne l'immolation substantielle du Christ, laquelle existait déjà et n'avait pas besoin d'être faite.

Tandis que le verbe *transformer* a définitivement pris son sens substantiel, qui ne nous laisse plus aujourd'hui la liberté de l'appliquer au corps du Christ, — le verbe *immoler* n'a heureusement pas achevé cette évolution ; et nous pouvons continuer à nous en servir dans deux ou trois significations voisines et complémentaires qui font miroiter à nos yeux éblouis la richesse du mystère de notre autel.

Nous pouvons parler d'une immolation de pain et de vin, au sens substantiel, puisqu'en effet le pain et le vin, offerts par nous comme matières et donc comme substances de départ du mystère, sont, pour finir, transsubstantiés[1]. Mais il faut veiller à ne pas faire du pain et du vin la victime définitive et efficace du sacrifice : aussi arrêtons-nous très vite le verbe *immoler* sur cette voie ; — et nous préférons alors, comme au haut moyen âge pour le verbe *transformare*, continuer à lui donner comme complément direct : le corps et le sang du Christ, — mais d'abord au sens sacramentel, celui qu'avait eu à l'origine le verbe *transformare*. Et nous parlons alors avec raison d'une immolation sacramentelle du Christ, réelle d'ailleurs et véridique, car le sacrement qui n'a pas à immoler substantiellement un Christ déjà immolé, nous donne le Christ en tant qu'immolé, puisque sacrement, il

1. La secrète de la messe *Os justi* des confesseurs non pontifes, en disant au pluriel : *laudis tibi, Domine, hostias immolamus*, semble bien dire que le pain et le vin et leurs fractions sont *immolés* à la messe, car s'il s'agissait déjà du corps et du sang du Christ, qui ne constituent qu'une seule victime, on emploierait le singulier. Ailleurs il est question de consacrer ces offrandes (au pluriel) : secrète du Vendredi après le III[e] Dimanche de Carême. Ailleurs on parle aussi constamment de l'immolation du Christ, par exemple dans la secrète de l'Épiphanie, d'une construction logique et grammaticale si subtile :

Ecclesiæ tuæ, quæsumus, Domine, dona propitius intuere ; quibus non jam aurum, thus et myrrha profertur, sed quod eisdem muneribus declaratur, immolatur et sumitur, Jesus Christus Filius tuus Dominus noster, qui tecum...

Regardez, Seigneur, d'un œil favorable, nous vous en prions, les dons de votre Eglise, où elle ne vous présente plus l'or, l'encens et la myrrhe, mais où est immolé et pris en nourriture celui que ces offrandes déclaraient, Jésus-Christ, votre Fils, Notre-Seigneur, qui vit et règne...

renferme ce qu'il représente, et contient donc le sacrifice unique du Christ.

Ne cherchons donc pas seulement l'immolation du Sauveur à la messe dans un acte qui ajouterait quelque chose au Christ, ne serait-ce qu'une signification nouvelle[1], mais dans un acte qui exprime, sans le faire (car il est déjà fait), le mystère de son immolation antérieure, et nous le donne avec tous ses fruits spirituels appliqués à nos besoins. Cet acte, le pain et le vin le subissent, c'est un geste figuratif d'immolation. Au moment où ils le souffrent, c'est-à-dire à la transsubstantiation, nous avons sous un signe d'immolation du pain et du vin, l'immolation substantielle, toujours inchangée, du Christ.

Et nous immolons le Christ :

a) au sens sacramentel, car il est présent sous le signe de l'immolation que nous avons dessinée, comme on disait dans le sacramentaire gélasien qu'il était transformé : nous donnons au corps et au sang du Christ la forme ou la figure sacramentelle d'une immolation de pain et de vin ;

b) au sens réel, substantiel, mais qui n'innove rien dans le corps du Christ : nous possédons la réalité de l'immolation du Calvaire, non pas celle qui fut accomplie par les bourreaux et qui ne fut qu'un horrible déicide, mais celle dont celle-là fut l'occasion, celle du Christ par lui-même, du Christ livrant à la mort son corps par amour pour son Père et pour nous, du Christ alors s'immolant et depuis lors toujours sacrificiellement immolé.

Lorsqu'on demande à saint Thomas, III^a^ p., q. LXXXIII, a. 1, et au Concile de Trente, sess. XXII, chap. I, comment le Christ est immolé à l'autel, ils répondent en deux fois.

Parlant de ce qu'on voit, c'est-à-dire du pain et du vin, ils y aperçoivent un sacrement, au sens de signe ou de symbole d'une réalité invisible, et ils disent que le Christ est immolé à la messe en ce premier sens, simplement sacramentel, qu'il nous y est donné sous les espèces d'une immolation de pain

---

1. L'Eucharistie donne au corps du Christ des signes nouveaux, mais elle ne crée pas les significations, c'est-à-dire les réalités cachées sous ce sacrement.

et de vin, qui représente l'immolation de la Passion. C'est la première explication, le premier motif apporté par ces grandes autorités.

Ensuite, contemplant l'invisible du mystère, le saint Docteur et le Concile nous parlent d'une immolation réelle du Christ ; mais, parce que sur ce plan il n'y a rien sur l'autel qui n'existât déjà à l'avance, cette immolation est celle du Calvaire et du ciel, toujours la même, avec toutes ses valeurs spirituelles, tous ses fruits éternels, appliqués à nos besoins du jour qui vient. C'est la seconde explication de saint Thomas, la troisième du Concile de Trente, qui avait scindé la première en deux parties en employant successivement les deux termes presque synonymes d'image et de mémorial.

Mais en réalité, pour embrasser toute la richesse du mystère eucharistique, nous devons conjuguer ces deux explications en une seule, et dire que la messe nous donne en sacrement l'immolation réelle du Calvaire, ce que nous résumons parfaitement en parlant d'une immolation sacramentelle, puisque dans l'Église, en vertu de l'institution du Christ, les signes créés par lui contiennent la réalité qu'ils représentent : *sub signis visibilibus immolandum*, comme dit le Concile.

Et il n'y a peut-être pas un intérêt supérieur à savoir quelle est précisément à la messe le signe ou la figure qui représente cette réalité. Il est plus important de connaître à quel moment le mystère se produit et nous savons que c'est à l'instant où le sacrifice de l'Église devient le sacrifice du Christ, c'est-à-dire au moment où les oblats de la première sont substantiellement changés au corps et au sang du second.

Ce moment est souligné et entouré par des signes : séparation des matières devenues ensuite des espèces, double consécration, offertoire préalable, communion consécutive. Ces signes ont tous leurs significations émouvantes, et nous ne devons en laisser tomber aucun dans notre contemplation visible du mystère invisible. Ici, c'est un autre mot de saint Thomas qui nous rassure. Il se trouve dans le *Commentaire des sentences*, il a la candeur d'une réflexion d'enfant, preuve qu'en présence de Dieu, les plus grands génies prennent volontiers et naturellement une attitude enfantine :

« Les rites sensibles dans l'Église sont les signes des choses spirituelles. Mais comme un signe corporel n'est pas capable

de représenter adéquatement une réalité spirituelle, il faut parfois, pour signifier une même chose spirituelle, employer plusieurs signes corporels[1] ».

Peut-être cette phrase éclairera-t-elle les RR. PP. Héris et Sage sur l'exiguïté inutile de leurs positions respectives, comme elle m'a instruit moi-même de l'étroitesse de certaines de mes vues.

Les sacrements institués par le Christ contiennent ou confèrent ce qu'ils représentent, en vertu même de leur définition canonisée par le Concile de Trente, mais ils ne contiennent pas ces réalités invisibles parce qu'ils les représentent, mais parce qu'ils ont été institués par le Christ. La représentation ou l'image significative, le symbolisme, si l'on veut, n'a donc qu'une importance secondaire, et s'il nous renseigne sur la nature de l'effet, il n'a pas par lui-même d'influence sur l'efficacité.

En tout cas, comme je me suis permis de le dire naguère à propos de la *Clef* de Dom Vonier, nous ne devons pas utiliser séparément les deux explications de saint Thomas, comme si l'une *ou* l'autre suffisait pour rendre compte de l'immolation et par conséquent du sacrifice du Christ à la messe.

On aboutit à cette conclusion que la messe cesse d'être purement et simplement un sacrifice offert par l'Église pour devenir aussi le sacrifice du Christ, au moment précis où le pain et le vin, matière du sacrement ou du signe, sont changés en la réalité du corps et du sang du Christ. Il n'y a pas à faire absolument, *a principio*, le sacrifice du Christ, puisqu'il existe déjà ; il n'y a pas à réaliser absolument l'oblation et l'immolation du Christ, puisqu'elles existent déjà ; mais il faut faire que le sacrifice de l'Église devienne le sacrifice du Christ, et que l'immolation du Christ, avec tous ses fruits, toute sa valeur, soit appliquée aux besoins de nos âmes et placée sur notre autel. Et c'est en cela que consiste le sacrifice de la messe.

A ce moment, celle-ci cesse d'être un simple signe, une simple série de gestes vides de la Rédemption, pour se remplir de toute la réalité du Calvaire et devenir par conséquent efficace, efficace pour nous.

---

1. Saint Thomas, *In IV Sent.*, D. 38, q. 1, a. 5.

Qu'ensuite cette série de gestes sacrificiels mime plus ou moins, en même temps que la mise en scène d'un sacrifice en général, les particularités du sacrifice historique du Christ, c'est évidemment très touchant, très évocateur, très expressif, et pour nous par conséquent très symbolique et très éloquent, psychologiquement très efficace : c'est incontestable et très heureux. Mais enfin, ce n'est pas la grande affaire. Il y aura un offertoire du pain et du vin qui représentera l'offrande que le Christ a faite de lui-même toute sa vie à son Père, à Gethsémani, au Calvaire et même au ciel : c'est très bien. Mais enfin une messe accidentellement sans offertoire liturgique n'en serait pas moins essentiellement une messe, pourvu qu'il y ait du pain et du vin validement transformés au corps et au sang du Christ. Et il faut probablement ajouter que l'assistance à la messe sans communion sacramentelle à la fin n'en est pas moins pour le fidèle une assistance, canoniquement suffisante et spirituellement féconde, au sacrifice du Christ, car si la communion sacramentelle exprime parfaitement et réalise mieux notre union au sacrifice du Christ, ce n'est pas cette communion qui fait que le Christ soit notre nourriture spirituelle, car il l'était déjà auparavant depuis les jours de l'Incarnation et de la Rédemption.

Je m'inclinerai une dernière fois devant les perspectives que nous ouvre l'article du Père Sage. Car décidément cet essai, dont je n'accepte pas les conclusions telles quelles, aura été pour moi jusqu'à la fin un puissant excitateur de pensées. Le Révérend Père a-t-il vu qu'en proposant comme il le fait, pour expliquer le caractère sacrificiel de la messe, l'appareil d'aliment et de breuvage que revêt le Christ afin de pouvoir se montrer à nos yeux comme la source de la vie rédemptrice, — il a excellemment posé tout le problème johannique ? Car cette idée du Christ vie et nourriture, l'excellent auteur la prend évidemment dans le *discours sur le pain de vie*, dont elle résume en effet la trame puissante et continue. C'est saint Jean qui, le premier, et sans prétendre nous donner une théologie exhaustive du mystère, a fortement marqué ce symbolisme et cet effet de l'Eucharistie, en contemplant celle-ci non pas au centre, mais au terme de sa célébration, lorsqu'elle devient une communion par nourriture et breuvage. Il a fait pour l'Eucharistie ce qu'il a fait pour toute la vie de Jésus : il en a

extrait les moments et les aspects qu'il préférait, dont il faisait vraisemblablement l'objet habituel de ses méditations et de ses souvenirs.

Le quatrième Évangile, c'est la tradition synoptique exploitée par un témoin, mais à certains endroits déterminés, et telle que la richesse de celle-ci permettait et exigeait que l'on pensât et que l'on parlât d'elle à la fin du premier siècle. Le discours sur le pain de vie en est un grand et bel exemple. De tous les aspects de l'institution eucharistique, saint Jean a choisi celui de la communion pour montrer tout ce que celle-ci, accrochée au dogme de l'Incarnation, serait éternellement dans l'Église : une source et un sacrement de grâces, un pain de vie. Mais il ne nous a pas dispensé de remonter plus haut, jusqu'à saint Paul et jusqu'aux synoptiques, pour y apercevoir, ramassé en termes plus brefs, le mystère tout entier, celui du sacrifice sacramentel de la liturgie nouvelle, signe de l'immolation du Calvaire. Et voilà comment, si nous comprenions bien, à propos de l'Eucharistie, la méthode de contemplation, d'exposition et de composition du livre de saint Jean, nous aurions compris le sens et la valeur totale de celui-ci, nous aurions une clef pour entrer dans l'esprit et donc dans l'intelligence d'un quatrième évangile pleinement justifié à la fois comme complément, interprétation et exploitation légitimes du témoignage des trois synoptiques.

Par rapport à ceux-ci, il n'est pas à mettre en balance, comme s'il leur était simplement parallèle ; il est en flèche, en ligne droite, la dernière en date des écritures inspirées, la première en tête des méditations indéfinies de l'Église penchée sur le message de son Christ.

Le R. P. Sage a été comme soulevé par la puissance du grand texte du chapitre VI de saint Jean : qu'il en soit félicité, et, à cause du service qu'il nous apporte, remercié.

E. Masure.

Depuis que ces lignes ont été écrites, j'ai constaté que l'histoire eucharistique de *transfigurare* avait été racontée autrefois par le regretté Dom Wilmart dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes* du 15 octobre 1911 (première année, n° 4), p. 282. (Gabalda, éditeur). Les nom-

breux textes recueillis par le savant bénédictin ne font d'ailleurs que confirmer les hypothèses ici présentées. Dans la période patristique, *transfigurare* a toujours pour complément direct le corps et le sang du Christ. (Une seule fois, dans saint Ambroise *de Fide*, IV, 10, 124 (P. L., XVI, 543), on trouve au passif les *sacrements transfigurés au corps et au sang*). Je ne vois pas dans ces conditions pourquoi Dom Wilmart se croit obligé d'insinuer que la formule *transfigurare carnem in panem* est secondaire et dérivée. Elle a bien l'air au contraire d'être primitive.

E. M.

A propos du Sacrifice de la Messe

en réponse à M. le Chanoine Masure

M. le chanoine Masure s'est penché avec une bienveillante attention sur un essai dont la pensée a pu paraître fuyante pour ne point trop vivement heurter des positions acquises. Sur les points que M. Masure tient pour essentiels, je suis parfaitement d'accord : aucun changement n'affecte Notre-Seigneur du fait de la consécration du pain et du vin ; il n'y a pas à la messe de nouvelle immolation du Christ « in specie propria ». Quand on parle d'immolation sacramentelle, il doit être entendu que cette immolation est strictement sacramentelle, qu'elle se tient toute du côté du signe sacré et qu'elle ne rejaillit d'aucune manière sur le Christ lui-même. Toute théorie de la messe qui ne respecte pas cette règle fondamentale doit paraître à juste titre fragile.

Par ailleurs, il est nécessaire de parler d'immolation à propos de la sainte messe ; la tradition en fait foi, consacrée par le concile de Trente. C'est cette immolation d'un caractère très spécial qui précisément donne à la messe d'être, bien qu'essentiellement dépendante du Calvaire, un sacrifice parfaitement distinct. La simple présence de la victime ne suffit pas à constituer un sacrifice. Quand le Christ apparaît à Saul sur le chemin de Damas, il n'offre pas de nouveau au Père le sacrifice de la Croix ; il est simplement à la recherche d'une brebis égarée. La présence de la victime doit se revêtir de quelque nouvelle immolation.

Cette immolation du Christ à la messe est dite strictement sacramentelle, parce qu'elle s'opère uniquement dans le signe, la figure, le sacrement, le mystère. Il importe donc de préciser ce signe et, sur ce point, je ne partage pas le désintéressement de M. Masure. Sans doute, on rencontre à la messe de nombreux rites qui évoquent la passion du Sauveur : de tous ces rites, quel est le premier, le signe essentiel, fondamental ? Car une erreur au départ peut conduire à des impasses.

Ce signe est à chercher au moment de la consécration du pain et du vin. Sur ce point, aucune hésitation n'est possible. La fraction et la communion développent ce signe essentiel, mais elles ne le constituent pas, elles se rattachent à la messe comme de simples parties intégrantes. La théorie la plus en faveur auprès des théologiens actuels est celle de la séparation des espèces. Les explications qu'on en donne ont d'ailleurs des résonances fort diverses. Autant la théorie s'exprime avec rigueur chez le R. P. Heris, autant elle est lâche chez M. Lepin, pour qui l'immolation, qu'elle soit *in specie propria* ou sacramentelle, n'entre pas dans l'essence du sacrifice, mais l'accompagne comme une propriété dans le cas d'un sacrifice propitiatoire.

La théorie de la séparation des espèces a l'avantage d'être très expressive de la mort de Notre-Seigneur : c'est là certainement le secret de son succès depuis le XIIIe ou XIVe siècle. Mais précisément ne serait-elle pas trop expressive ? A la suivre dans sa logique sacramentelle, elle donnerait à penser que le Christ nous est donné à l'autel comme victime immolée, comme mort, alors qu'il est Vie. Un décalage s'accuse entre le signe et le signifié qui bouleverse notre théologie sacramentelle et suscite de faux problèmes, insolubles. Dire avec dom Vonier que le Christ est vraiment immolé à la messe, d'une manière sacramentelle parce qu'il est représenté sous le symbole de l'immolation du pain et du vin, m'apparaît comme une solution verbale, car il faudrait s'assurer tout d'abord que le signe sacrificiel essentiel est bien la séparation des espèces, leur immolation. Je suis d'accord avec dom Vonier quand il assure que le signe oriente vers la réalité signifiée ; mais précisément parce que le Christ sous les espèces eucharistiques n'est personnellement affecté d'aucune immutation, j'hésite à croire que le signe essentiel du sacrifice de la messe soit la séparation des espèces ; la séparation des espèces n'est peut-être qu'un symbolisme accommodatice, en marge du vrai sens de la messe, dont il faut se servir avec discrétion ; certaines exagérations de prédicateurs nous servent d'avertissements.

Si vraiment, et sur ce point tous les théologiens s'accordent, le Christ présent sous les espèces sacramentelles est le Christ glorieux, assis à la droite du Père, la victime a jamais agréée par le Père, le signe de sa présence ne peut être un signe de

mort, mais de vie. Ce n'est pas d'abord parce qu'ils sont séparés l'un de l'autre que le pain et le vin manifestent l'immolation nouvelle du Christ à l'autel ; c'est parce qu'ils sont pain et vin et source de notre vie corporelle et qu'ils soulignent sous leurs apparences la présence du pain et du calice d'éternelle vie. Bien loin de séparer les espèces eucharistiques, il importe de les joindre le plus possible ; elles sont une dualité de plénitude, de surabondance, de joie débordante, de vie ; elles soulignent la profondeur et l'étendue de notre rédemption. Il faut les joindre, comme le prêtre le fait, après avoir achevé la prière eucharistique, à la petite élévation : comme il le fait au moment de l'immixtion et en communiant lui-même, au nom de tous, sous les deux espèces. Tous ces rites qui suivent doivent se déplier selon le sens du signe essentiel ; la messe dure aussi longtemps que le prêtre déplie les virtualités de ce signe essentiel ; la séparation des espèces bloque la messe à la consécration, elle n'aide pas à comprendre le somptueux déroulement des rites.

Le pain est signe sacramentel, tous les théologiens l'admettent ; qu'ils admettent également qu'il est déjà pour sa part signe sacrificiel, qu'en lui — c'est-à-dire sous ses apparences — le Christ s'immole et s'offre de nouveau à son Père. De même le vin est signe sacramentel et il est, ainsi que s'exprime saint Thomas, d'une manière plus spéciale et plus expresse[1], signe de la passion du Christ. Sans doute l'explication rapide que saint Thomas en donne est que le vin étant consacré à part du pain, le sang du Sauveur apparaît séparé de son corps et comme répandu de nouveau pour la rémission de nos fautes. Seul, remarque-t-il, le sang, à la Passion, a été séparé du corps du Christ ; aucun autre de ses membres n'a été retranché ou broyé. Mais si l'espèce du vin est plus expressive que l'espèce du pain, cette dernière est déjà pour sa part signe de la Passion du Christ. Comment l'est-elle ? C'est précisément ce qu'il importerait de tirer au clair pour surprendre ce qui à l'autel premièrement et fondamentalement symbolise la Passion du Christ.

En suggérant que le pain est déjà le signe de la Passion du Christ, saint Thomas reste dans la tradition des Pères et du

1. III[a] pars, Q. 78, art. 7 ; Q. 81, art. 2, ad 2[m].

haut moyen Age. S'il parlait autrement, il faudrait reconnaître qu'il a rompu avec un enseignement millénaire et l'on assumerait la charge de justifier un tel redressement de doctrine qui, à vrai dire, ne serait peut-être pas sans exemple. Les expressions qui marquent la foi des Pères impliquent clairement que le pain comme le vin est la figure de la Passion du Christ. J'en ai relevé quelques témoignages, non pour le plaisir d'établir le développement sémantique de certaines formules eucharistiques, mais pour dégager avec le plus d'exactitude possible la conception que les Pères se font du sacrifice de la messe. Présenter le pouvoir de célébrer les saints mystères, ainsi que le fait le Sacramentaire gélasien, comme le pouvoir de transformer en pain et en vin de salut le corps et le sang du Christ, revient à dire avec le vénérable Bède[1], repris textuellement par saint Paschase Radbert[2], que le Christ a transféré le mystère de sa Passion dans la créature du pain et du vin : « mysterium suæ passionis in creaturam panis vinique transferret ». Sa pensée du reste sur le mystère de la transsubstantiation est très nette ,puisque quelques lignes plus haut il disait : « Lavat nos a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum ejusdem beatae passionis ad altare memoria replicatur, cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur ». Saint Bruno de Wurzbourg († 1045) explique ainsi le sacerdoce du Christ selon Melchisedech : « Hoc Christo veraciter aptari decet qui corpus et sanguinem suum in panis ac vini erogatione salubriter nobis consecravit. Sacerdos proprie dicitur Christus qui semel se pro nobis immolandum obtulit »[3]. En tous ces textes, il s'agit évidemment de l'Eucharistie comme sacrifice.

L'Eucharistie, d'ailleurs, qu'il s'agisse du sacrement ou du sacrifice, utilise les mêmes signes. « Hoc sacramentum, enseigne saint Thomas, simul est sacrificium et sacramentum ; sed rationem sacrificii habet in quantum offertur, rationem autem sacramenti in quantum sumitur »[4]. Le sacrifice consiste dans la confection du sacrement, qui dans le cas de l'Eucharistie se

1. P. L., 94, col. 75.
2. P. L. 120, col. 1295.
3. P. L. 142, col. 408.
4. IIIa pars, Q. 79, art. 5.

distingue de son administration et c'est parce que sous les espèces du pain et du vin nous possédons en toute vérité et non en vertu seulement la victime du Calvaire, la consécration du pain et du vin constitue un vrai sacrifice, le sacrifice de la loi nouvelle. « Consecratio vel cujuscumque alterius materiæ non est sacrificium, sicut consecratio eucharistiæ »[1]. Le pain signe sacramentel ne peut pas ne pas être déjà signe sacrificiel.

Que l'ancienne tradition ait vu dans le pain déjà un signe de la Passion du Christ, il suffit de citer les explications des premiers commentateurs de la messe. Tous plus ou moins se répètent, tous s'efforcent de trouver dans le pain qui se fabrique comme une condensation de souffrances évocatrices du Calvaire. Tel Étienne de Beaugé, évêque d'Autun († 1136) : « Quemadmodum panis duobus lapidibus molitur, aqua conspergitur, manibus pinsatur, igni coquitur ; ita Christus panis vivus a duobus populis, scilicet a Judæis et gentibus, in passione est molitus, sanguine conspersus, colaphis et alapis pinsatus, igne passionis decoctus »[2]. Saint Augustin dut être à l'origine de ces développements. Il a dit du pain : « Quomodo ab homine triticum non manducatur nisi primo attritum, ut panem faciat... »[3] mais sans faire en ce passage allusion au Christ qui s'est comparé au grain de froment. Par contre il a dit du calice : « Primus botrus in torculari pressus est Christus. Cum ille botrus passione expressus est, manavit illud unde calix inebrians quam præclarus est »[4], où la passion du vin évoque la passion du sang. Saint Augustin insiste davantage sur la comparaison quand il veut faire entendre à ses néophytes que, grâce aux épreuves de leur initiation chrétienne, ils sont mystiquement le pain offert sur l'autel ; « quod accipimus, nos sumus. » Recordamini quod fuit aliquando creatura ista in agro, quomodo eam terra peperit, pluvia nutrivit, ad spicam perduxit ; deinde labor humanus ad aream comportavit, trituravit, ventilavit, recondidit, protulit, moluit, conspersit, coxit et vix aliquando ad panem perduxit. Recordamini et vos. Non fuistis et creati estis ; ad

1. III[a] pars, Q. 82, art. 4, ad 1[m].
2. P. L. 172, col. 1256.
3. P. L. 37, col. 1292, *ex-in* p. 100/12.
4. P. L. 36, col. 649, *ex-in* p. 55, 4.

aream dominicam comportati estis, laboribus boum, id est annuntiantium Evangelium, triturati estis. Quando catechumeni differebamini, in horreo servabimini. Nomina vestra dedistis, cœpistis moli jejuniis, exorcismis. Postea ad aquam venistis et conspersi estis et unum facti estis. Accedente fervore Spiritus sancti cocti estis et panis dominicus facti estis... et ibi vos estis in mensa[1]. Ces pages étaient familières aux auteurs du haut Moyen Age ; saint Augustin était leur maître commun. Quant à l'enseignement qu'elles suggèrent, il était encore vivant au temps de saint Thomes. Voici par exemple comment saint Bonaventure répondait à une objection : « in hoc sacramento specialiter debet signari Christus passus, sed panis integer non signat passionem. — Dicendum quod falsum est ; imo signat per decoctionem... » il expliquait sa pensée au paragraphe précédent. « Christus a sua origine habuit cibandi habilitatem, sed actu est cibus effectus decoctione in igne passionis... » Et il ajoute une remarque qui ne manque pas d'intérêt : « Posset tamen dici quod non exprimitur Christus ut passus principaliter, sed ut cibus »[2].

Je ne fais appel à ces textes que pour dégager cette doctrine qui me paraît de première importance pour une exacte intelligence de la messe : le pain est déjà pour sa part signe de la Passion du Sauveur. Les explications qui accompagnent au moyen âge cette doctrine m'apparaissent, je l'avoue, trop subtiles et elles peuvent à leur tour, comme le signe de la séparation des espèces, induire en erreur : le pain qui cristallise tant de souffrances devrait appeler un Christ souffrant, alors que sous les espèces eucharistiques c'est le Christ glorieux qui nous est communiqué. Le pain est choisi, non pas parce qu'il évoque des souffrances, mais simplement selon sa signification obvie, parce qu'il est nourriture : *ut cibus*. Par ce choix, Notre-Seigneur semble avoir voulu surtout insister sur la portée rédemptrice de son immolation. « Comme le pain donne la vie à chacun, ainsi l'immolation de la chair du Christ donne la vie au monde. » Telle est l'explication que propose le P. Lagrange du mot de Notre-Seigneur : « Le pain que je vous donnerai

1. *De sacramento altaris ad infantes.* Denis VI. Cf. P. L. 46, col. 835.
2. *Sent.*, lib. 4, part. 2, art. 1, ad 4 et 5m. Edit. Vivès, V, p. 493-494.

est ma chair pour la vie du monde »[1]. Ce texte est au centre du discours sur le Pain de Vie, il fait nettement allusion au sacrifice du Christ. Le discours sur le Pain de Vie n'est pas une élévation sur le simple sacrement, il embrasse tout le mystère eucharistique, sacrifice et sacrement. Sur ce point, je ne partage pas l'exégèse trop restrictive de M. Masure. Le R. P. Lagrange approuve ce que dit Loisy à propos de ce discours : « L'idée de la passion et celle de l'eucharistie sont aussi étroitement associées dans notre évangile que dans saint Paul et dans les relations synoptiques de la dernière Cène[2] ». Le pain représente l'immolation du Christ en ce qu'il donne la vie à chacun comme l'immolation du Christ donne la vie au monde ; il la représente donc en tant que nourriture, *ut cibus*.

Les relations de la dernière Cène nous suggèrent la même interprétation. Quand à la Cène le Christ transmet à ses disciples les sacrements de son corps et de son sang, il offre par anticipation le sacrifice du Calvaire ; tous les théologiens l'admettent. Le P. de la Taille voit même dans la Cène l'oblation rituelle du sacrifice du Calvaire, comme si la Cène et le Calvaire ne constituaient qu'un sacrifice : il n'a pas été suivi sur ce point. La Croix comporte sa propre oblation ; cette unique oblation dont parle l'Épître aux Hébreux, qui consomme notre rédemption. A la Cène, il y a une première oblation distincte, mais qui par anticipation porte sur l'immolation même du Calvaire. L'oblation de la croix consiste essentiellement en cet acte extérieur d'obéissance et d'amour par lequel le Christ accepte la mort violente et injuste que ses ennemis, suppôts du démon, lui imposent. Innocent, il aurait dû passer de cette vie à son Père sans connaître les chemins de la mort ; il s'y engage avec une héroïque résolution pour payer la dette du péché du monde. Il ne se donne pas la mort, mais il va au-devant de la mort pour atteindre aux rivages de la vraie vie, pour être la vie du monde. C'est cet acte d'obéissance et d'amour qu'il anticipe à la Cène, d'une manière rituelle et visible, en donnant à ses disciples sa chair et son sang. Il s'était déjà offert en entrant dans le monde mais il ne célébrait pas alors de sacrifice, il s'agissait d'un pure oblation. A la Cène, l'obla-

1. Saint Jean, vi, 51.
2. Lagrange, *Evangile de saint Jean*, 6me édit., p. 183.

tion se concrétise en un don, le don de sa vie débordante, comme s'il était déjà ressuscité et monté au ciel. Le premier, à la Cène, il remémore non seulement sa bienheureuse passion, mais sa sainte résurrection et sa glorieuse ascension ; car c'est en sa résurrection et en son ascension que se manifeste toute la vertu de son immolation. Et passe ainsi dans le pain et le vin transsubstantiés, avec la présence réelle de la victime agréée du Père, toute la vertu de la Passion. Par le visible truchement des espèces eucharistiques, la Passion est présente à la Cène ; en le pain et le vin, le Christ s'immole et s'offre par anticipation à son Père.

A première vue on a peine à discerner dans les récits de la Cène la vérité du sacrifice. Sans doute c'est en bénissant et en rendant grâce que le Christ se donne à ses disciples ; mais on attendait qu'il s'offrît d'abord à son Père, comme dans le Psaume : « Vous n'avez pas voulu de victime, me voici, ô Père, pour accomplir votre volonté ». Or il dit simplement à ses disciples en leur présentant du pain : « Ceci est mon corps livré pour vous : prenez et mangez-en tous. » Il ne s'offre pas à son Père, il se donne à ses disciples. Mais précisément le don suppose l'offrande ; le corps et le sang ne peuvent être donnés comme source de vie que s'ils sont d'abord offerts au Père et agréés par lui. C'est comme pour l'acte de charité : nous ne pouvons aimer nos frères sans aimer Dieu. Ainsi le Christ n'a pu se donner totalement à ses disciples sans s'offrir à Dieu. Le geste du Christ est bien un geste sacrificiel.

Et comme ce don à ses disciples est total ! c'est tout lui-même, chair et sang, selon l'expression biblique, qu'il leur livre. Et quelle manière plus totale de se livrer que de la faire sous forme de nourriture ! Ce corps et ce sang passent totalement en la propriété des disciples, on ne s'approprie rien aussi bien que ce qui est strictement nécessaire à l'entretien de sa vie. Il ne pouvait pas y avoir de la part du Christ une manière plus expressive de se donner que de le faire sous l'image du pain et du vin. Ce don total, ce service absolu, cet amour dont on ne peut en concevoir de plus grand, s'identifie avec cette oblation au Père, ce filial service, cet amour suprême, incorporé à l'immolation du Calvaire, qui constituent le mystère même de notre rédemption. A la Cène, c'est bien, sous l'image du pain et du vin, la Passion anticipée avec toutes ses perspectives de vie, de lumière, de paix et de salut.

La messe reproduit la Cène : « faites ceci, dit Jésus, en mémoire de moi ». A la messe, le Christ agit par l'intermédiaire de ses prêtres ; ici encore, il offre sa passion et ne l'anticipe plus : il la renouvelle. Le Christ ne peut pas être réellement présent sous les espèces eucharistiques sans le vouloir ; ici encore, son acte d'oblation se cristallise en un don, le don total de lui-même. La nouveauté du don entraîne une nouvelle oblation, et l'oblation qui rencontre ce don constitue un nouveau sacrifice, essentiellement dépendant du Calvaire, mais distinct de lui. A chaque fois que le pain et le vin sont consacrés, le Christ, pour reprendre les expressions du vénérable Bède, transfert le mystère de sa Passion en d'humbles créatures. Au Calvaire, l'immolation du Christ s'accompagnait de son immolation *in specie propria* ; à l'autel une nouvelle oblation s'accompagne d'un don, qui ne peut exister qu'en vertu de l'immolation réelle du Calvaire, puisque c'est le don du Christ comme victime du Calvaire agréée par le Père. L'immolation mystique, sacramentelle, dont on parle à propos de la messe, s'identifie avec ce don. Le Christ est immolé comme il est donné, sacramentellement, c'est-à-dire sous les signes du pain et du vin que le Christ a choisis parce qu'ils étaient éminemment propres à signifier son sacrifice. « Tout sacrifice est un don », dit le P. de la Taille, mais il n'est pas de don plus expressif que le don du pain et du vin. Tel le geste de Melchisédech qui symbolisent l'offrande sur le Calvaire du Pain de vie éternelle et du Calice de définitif salut. Et par immolation sacramentelle nous nous défendons d'imaginer je ne sais quelle mystérieuse immolation que se localiserait entre les espèces eucharistiques et la présence glorieuse du Christ, comme si, en vertu de la séparation des espèces, le Christ apparaissait dans son état sacramentel comme vraiment immolé. En fait, il est immolé uniquement parce qu'il est donné ; il est de nouveau immolé parce qu'il est de nouveau donné ; toute la nouveauté de cette immolation et de ce don est strictement sacramentelle elle n'existe que par et sous les espèces eucharistiques, sous l'image et le revêtement et l'appareil de pain et de vin.

J'espère par ces explications donner à M. Masure tout apaisement : j'entends bien n'affecter Notre-Seigneur d'aucune immutation ; il est inchangé, mais il est réellement, vraiment,

substantiellement sous les espèces eucharistiques. La réalité du sacrement entraîne dans le cas de l'Eucharistie la réalité du sacrifice. Par contre, je me montrerai beaucoup plus réticent que M. Masure à propos d'immolation du pain et du vin à la sainte messe. D'aucune manière, nous n'avons l'intention d'immoler le pain et le vin ; nous ne les offrons pas au sens rituel et sacrificiel du mot, nous n'offrons que la victime du Calvaire sous leurs apparences. Les formules de secrètes qui ont retenu l'attention de M. Masure doivent être interprétées selon le sens et l'esprit du saint sacrifice de la messe. Sans doute on parle en des secrètes, même en pleine prière eucharistique, d'hosties au pluriel ; mais nous disons aussi qu'il y a des hosties dans le ciboire consacré et par cette expression nous n'entendons pas du tout désigner le pain et le vin eux-mêmes ; nous parlons selon le signe, sacramentellement. Aux jours de grande fête, on comble l'autel d'oblats, non pour multiplier les offrandes de pain et de vin, mais pour manifester la ferveur avec laquelle tout le peuple fidèle offre au Père en ces festivités la sainte victime du Calvaire. Sur l'autel, comme sur la Croix, il n'y a qu'une hostie *in specie propria*, si multipliés qu'apparaissent les signes, les sacrements, les figures, les images de sa présence. Mgr Batiffol s'est laissé, semble-t-il, induire en erreur par le langage sacramentel de nos formules liturgiques, quand il écrit : « La secrète achève l'offrande mais dans la secrète l'offrande est encore l'offrande matérielle, la pain et le vin en tant que destinés à devenir le corps et le sang... L'offrande matérielle que nous faisons n'est d'ailleurs pas sans récompense ; comme toute offrande faite à Dieu, elle est par elle-même déjà méritoire, propitiatoire, purificatrice »[1]. Non, toute la vertu méritoire, propitiatoire, purificatrice nous vient à la messe de la victime du Calvaire. Nous ne disposons pas sur l'autel le pain et le vin pour les sacrifier, nous les utilisons pour leurs apparences qui nous introduisent dans le mystère de la messe. Quant à l'immolation du pain et du vin qui consisterait en leur séparation, — quand on dit par exemple que le Christ s'immole sacramentellement, sous l'image de l'immolation du pain et du vin, — cette manière de parler me paraît curieuse : je constate sans doute une sépa-

1. *Leçons sur la Messe*, p. 162-163.

ration des espèces eucharistiques, je ne vois pas d'immolation du pain et du vin. Les verbes transformer, tranfigurer, etc., peuvent avoir pour complément direct, soit le corps et le sang, soit le pain et le vin, selon que l'esprit s'attache à la forme extérieure ou à la forme substantielle ; le verbe immoler ne peut atteindre que le Christ ; le mystère de la messe arrête net dans le cas tout développement sémantique.

Pour résumer aussi clairement que possible une pensée à la recherche d'elle-même, nous dirions que l'immolation sacramentelle dont on parle à la messe, a été historiquement présentée sous trois formes distinctes. Pour les uns, par suite de l'efficacité du signe sacrificiel, le Christ revêt lui-même sous les espèces eucharistiques un réel appareil de mort ; il est sacramentellement changé en ce sens qu'il ne peut plus exercer par exemple sous les espèces sacramentelles les opérations de la vie. Cette explication se heurte à l'objection fondamentale que nous rappelle si utilement M. Masure : le Christ en lui-même n'est affecté à l'autel d'aucun changement. Pour d'autres, Notre-Seigneur, par suite du symbolisme du signe sacrificiel, se revêt des seules apparences de la mort ; nous le voyons, nous le possédons dans le sacrement comme immolé, comme mort. Quelques-uns corsent l'explication en prétendant que par suite de l'efficacité des paroles de la consécration, Notre-Seigneur mourrait, s'il n'était à jamais préservé de la mort par sa glorieuse résurrection. Pour ces derniers également, Notre-Seigneur ne revêt en fait que des apparences de mort. Mais comment de simples apparences peuvent-elles fonder la réalité d'un nouveau sacrifice distinct quoique dépendant de la Croix ? D'autres enfin, — et c'est ainsi que nous avons entendu le témoignage de l'ancienne tradition, — entendent que par la vertu des signes eucharistiques, nous possédons le Christ glorieux, mais uniquement en vertu de son immolation sur la croix. Nous le possédons en tant que victime agrée par le Père, dans la pleine et définitive vertu de sa Passion, pour en jouir *hic et nunc*, l'offrir de nouveau comme notre hostie de propitiation et nous l'approprier par la manducation. Ainsi le Christ lui-même est immolé de nouveau d'une manière strictement sacramentelle dans le don nouveau qu'il nous fait dans le sacrement de sa Passion et cette immolation est appelée à se renouveler quotidiennement, puisqu'elle s'opère sous

les espèces consumptibles du pain et du vin, notre aliment de chaque jour, sans que d'aucune manière, ni réelle ni apparente, l'immolation *in specie propria* de la Croix ne se renouvelle, car le Christ ressuscité ne meurt plus. C'est à cette dernière explication que dans notre essai sur le sacrifice de la messe nous nous sommes rangé.

J'abuse de mon droit de réponse. J'ai parlé plus en liturgiste qu'en théologien. La théorie de la séparation des espèces, qui apparaît si longtemps après le magnifique déploiement liturgique du IVe siècle, ne me semble d'aucune utilité pour expliquer le déroulement des rites de la messe. Elle n'explique pas pourquoi les fidèles ont été invités à présenter eux-mêmes la matière du sacrifice, pourquoi la consécration s'oriente naturellement vers la fraction, l'immixtion et la communion, car l'accent est mis, non sur la nature, mais sur la séparation des espèces. Si le Christ, au contraire, s'immole sous l'image du pain et du vin, du pain libérateur, donné par Dieu, mais que nous devons gagner à la sueur de notre front, à nous de le préparer, selon nos moyens, de ne point le gaspiller, de le renouveler quotidiennement pour l'entretien de notre vie spirituelle sans cesse sapée par nos offenses quotidiennes, pour la vie et la diffusion de l'Église de Dieu. Toute une richesse d'enseignement s'incorpore à la messe grâce à la richesse de symbole du pain et du vin.

J'ai proposé cet essai à l'attention des théologiens ; je remercie M. Masure de l'intérêt qu'il a daigné prendre à ces pages nécessairement obscures ; elles côtoient le mystère. Elles n'apportent pas une solution ; ne serait-ce pas trop téméraire de souhaiter qu'elles mettent sur la voie d'une solution qui ne risque pas de conduire à de nouvelles impasses et de susciter de nouvelles contradictions ?

A. SAGE.

LE PASTEUR, LA PORTE ET LES BREBIS
(Étude de Jean, X, 1-21)

I. — PLAN D'ENSEMBLE DU PASSAGE ÉVANGÉLIQUE

Nous évitons à dessein de parler de « la parabole du Bon Pasteur », car il convient de découvrir dans les propos de Jésus non pas un récit coordonné, comme le seraient une parabole ou une allégorie, mais une suite de variations sur un thème pastoral, aux aspects complexes et changeants. Dédaigneux des cloisonnements rigides de genres littéraires soigneusement catalogués, le Sauveur procède avec une souveraine liberté d'exposition et une aisance si hardie qu'elle déconcerte nos vues un peu courtes et une exégèse vite essoufflée. Disons d'ailleurs, pour être exact, que ce « discours » de Notre-Seigneur peut bien ne pas refléter mot pour mot les entretiens de jadis. Certaines anomalies, de brusques changements de perspectives, des rapprochements inattendus, des brisures imprévues, pourraient être simplement d'origine rédactionnelle. Plusieurs renoncent à débrouiller cet écheveau. Nous ne nous flattons

pas d'apporter ici une pleine clarté. Mais des tâtonnements nous ont conduit à une solution qui nous semble digne de retenir l'attention.

Voici comment l'on peut répartir les éléments de cette section :

1° Une première image, complexe, nous entretient du *légitime pasteur*, dépeint par opposition au voleur (v. 1-3[a]) et au pasteur étranger (v. 3[b]-5). Cet enseignement n'est pas compris des auditeurs (v. 6).

2° Un deuxième exposé nous apporte des variations nouvelles sur le thème pastoral (v. 7-10). Il ne faut pas voir dans les versets 7-10 l'application des versets 1-5, mais au contraire (malgré certaines similitudes verbales) des développements indépendants, au nombre de deux, et entremêlés de la façon suivante :

a) Énoncé du thème de la *porte des brebis* (v. 7).

b) Énoncé du thème des *voleurs* (v. 8).

c) Développement du thème de la porte (v. 9).

d) Développement du thème des voleurs : le saisissant contraste de leurs intentions et de celles de Jésus (v. 10).

3° Le troisième exposé est consacré à des variations sur le thème du *Bon Pasteur*. Les oscillations de la pensée peuvent échapper à première vue. Nous les soulignerions ainsi :

a) *Thème I : Je suis le Bon Pasteur, qui meurt pour ses brebis* (v. 11) : je ne suis pas comme le mercenaire qui fuit (v. 12-13).

b) *Thème II : Je suis le Bon Pasteur, qui connaît ses brebis et que ses brebis connaissent* (v. 14).

c) *Conclusion des deux premiers thèmes :*

Appendice au thème II : cette connaissance mutuelle de moi et des brebis est à l'image de la connaissance mutuelle qui existe entre le Père et moi (v. 15[a] : *première amorce d'un thème IV*).

Conclusion du thème I : Je meurs pour mes brebis (v. 15[b]).

d) *Thème III : Je suis l'unique Pasteur, qui complète l'unique troupeau en appelant les brebis lointaines, et que les brebis écoutent* (v. 16).

e) *Thème IV : Je suis celui que le Père connaît et aime :* capable de mourir et de ressusciter à l'heure propice, selon l'ordre reçu du Père (v. 17-18).

4° L'Évangéliste nous dit, par manière de *conclusion*, quelle fut *l'impression produite sur l'auditoire*, en deux sens divers (v. 19-21).

II. — ÉTUDE ANALYTIQUE

A. Le légitime pasteur (v. 1-6).

Nous avons, dans ce passage, une image à deux temps. On nous décrit l'arrivée du pasteur au bercail par antithèse avec la façon dont viendrait le voleur (v. 1-3[a]) ; puis on nous montre l'activité de ce pasteur qui, une fois parvenu à l'enclos, en fait sortir son troupeau et le mène où il le veut : ce que n'obtiendrait jamais le pasteur étranger (v. 3[b]-5). Nous sommes en parabole, mais en parabole implicite, puisque l'un seulement des termes de la comparaison est exprimé, je veux dire l'image. Celle-ci est esquissée pour elle-même, comme si elle se suffisait pleinement. Elle contient pourtant un enseignement qu'il est laissé à notre sagacité de découvrir. Les paraboles comportaient fréquemment un élément d'obscurité : il fallait en avoir la clé. Saint Jean notera ici (v. 6), tout comme ailleurs les synoptiques (par ex. MATT., XIII, 10-17), que l'auditoire n'a pas compris. Au lieu d'expliquer ses premiers dires, Jésus enchaînera une nouvelle série d'images (v. 7 ss.) où il est vain, nous semble-t-il, de chercher l'interprétation des premiers aphorismes : si des termes semblables reviennent (par ex. la porte, les voleurs), c'est avec une portée toute différente. Il y a bien une certaine suite dans les idées, qui forment un enseignement progressif, mais cette continuité n'existe pas de la même façon dans les images, constamment modifiées pour être adaptées à des besoins nouveaux. L'image est une étoffe où l'on taille et retaille à son gré : le tissu reste de même nature ; c'est ce qui donne l'illusion de vêtements de rechange faits pour une même personne, alors qu'ils n'ont pas de commune mesure. La similitude des mots ne doit pas tromper : les échecs subis sont assez nombreux et assez retentissants pour nous dispenser de rechercher dans le contexte immédiat (v. 6-21, lors de la fête des Tabernacles) ou plus lointain (v. 22-30, lors de la fête de la Dédicace) une interprétation que le Maître ou son évangéliste nous abandonnent le soin de deviner. Il y suffit d'ailleurs d'un minimum d'attention.

Le paraboliste évoque à nos yeux une bergerie palestinienne, un enclos fermé par une palissade, où sont parquées des brebis sous la vigilance d'un gardien. Ces brebis ne forment pas un unique troupeau : elles appartiennent à divers pasteurs.

a) *Le pasteur et le voleur* (v. 1-3[a]).

« [1] En vérité, en vérité, je vous le dis : Celui qui ne pénètre pas par la porte dans l'enclos, mais qui l'escalade par ailleurs, est un voleur, un brigand. [2] Mais celui qui pénètre par la porte est un pasteur des brebis. [3a] Le gardien lui ouvre ».

L'image est une antithèse : celui qui n'entre pas par la porte dans l'enclos, mais qui y pénètre à l'escalade, est un voleur, un brigand ; au contraire, celui qui accède par la voie normale (par la porte que lui ouvre le gardien), est véritablement un pasteur.

Il est relativement aisé de comprendre la leçon suggérée. On peut la rédiger, pour ceux qui le désirent, sous la forme d'une claire comparaison : de même que le pasteur se distingue du voleur par la manière dont il accède à l'enclos, — de même Jésus se distingue des faux messies par la manière dont il vient aux Juifs : lui seul vient légitimement, par la voie normale, conformément aux enseignements de l'Écriture. Ce qui est donc enseigné, c'est la légitimité de la mission de Jésus.

L'enclos, la porte et le gardien ne sont que des éléments paraboliques, utiles à l'image, sans signification particulière pour l'idée. Pour plus de facilité, nous appellerons cette porte des versets 1 et 2 la porte parabolique, tandis que celle du verset 9 sera la porte allégorique.

b) *Le propre pasteur et le pasteur étranger* (v. 3[b]-5).

« [3b] Les brebis écoutent sa voix. Ses propres brebis, il les appelle par leur nom, et il les amène dehors. [4] Quand il a fait sortir toutes les siennes, il marche devant elles et les brebis le suivent parce qu'elles reconnaissent sa voix. [5] Mais l'étranger, elles ne le suivront pas, elles fuient au contraire loin de lui, parce qu'elles ne reconnaissent pas la voix des étrangers ».

Le paraboliste nous décrit le comportement du pasteur à l'égard de ses brebis : il les appelle une à une, il les fait ainsi sortir du bercail, puis il se met à leur tête pour les conduire.

Les brebis écoutent sa voix et la reconnaissent ; elles obéissent à celui qui les appelle, elles le suivent sans hésiter. Si un pasteur étranger essaie de les entraîner de la sorte, il n'y parviendra pas : rien qu'au son de sa voix, les brebis décèleront l'imposture.

Certains de ces éléments seront repris plus loin : ainsi la mention des propres brebis (v. 12 ; cf. aussi v. 11, 14, 26, 27 : mes brebis) ; le fait d'écouter la voix du pasteur (v. 16, 27) et de ne pas écouter une autre voix (v. 8) ; la mutuelle connaissance du pasteur et des brebis (v. 14, 15) ; l'empressement des brebis à suivre le pasteur (v. 27). Mais ces réemplois (qui n'excluent d'ailleurs pas une divergence assez appréciable des points de vue) n'autorisent pas à voir dans ces autres développements l'interprétation normale des versets qui nous occupent présentement.

Nous comprenons ainsi la petite parabole : de même que les brebis d'un enclos ne répondent qu'à l'appel de leur propre pasteur, ne suivent que lui et le suivent partout, — ainsi les âmes fidèles ne répondent qu'à l'appel de Jésus, ne suivent que Jésus, et le suivent partout. Telle est l'attirance de Jésus.

On se rappellera que l'Apocalypse transforme hardiment l'image et nous montre en Jésus non plus le pasteur que suivent les brebis, mais l'Agneau que les élus escortent partout où il va (*Ap.*, XIV, 4). C'est la même idée, quoique différemment exprimée.

c) *Conclusion de ces deux paraboles* (v. 6).

« [6] Voilà quelle *parémie* leur dit Jésus, mais eux ne comprirent pas de quoi il leur parlait ».

L'évangéliste appelle cet enseignement de Jésus du nom de *parémie*. En soi, l'expression équivaut à celle de parabole ou d'allégorie. C'est au contexte de préciser la portée exacte d'un terme aux valeurs assez diverses. Les versets précédents nous ont maintenus, croyons-nous, dans un climat purement parabolique. Mais si l'on prend l'ensemble du discours de Jésus, on peut bien lui appliquer la définition descriptive que donne J. Pirot de la parémie joannique[1] : « Elle est un mélange

1. Abbé Jean Pirot, Directeur au Grand Séminaire de Marseille : *Allégories et paraboles dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ*, Marseille, 1943, p. 32.

de discours direct, de métaphore et de comparaison, l'expression d'une pensée *intense* et rapide, qui emploie tour à tour avec la plus grande liberté, le mot propre, la métaphore et la comparaison ».

B. Celui qui est la porte et qui donne la vie (v. 7-10).

« 7 Jésus leur dit donc de nouveau : En vérité, en vérité, je vous le dis, *je suis la porte des brebis*. 8 Tous ceux qui sont venus, ce sont des voleurs, des brigands. Mais les brebis ne les ont pas écoutés. — 9 *Je suis la porte :* si quelqu'un entre par moi, il trouvera la sécurité, la liberté de ses allées et venues et l'accès au pâturage. 10 Le voleur ne vient que pour voler, tuer et détruire : moi je viens pour qu'on ait la vie, et qu'on l'ait abondante ! ».

Ces versets n'offrent aucune difficulté sérieuse à qui tient compte d'un procédé d'enchaînement cher à l'évangéliste et qui consiste à énoncer l'un après l'autre les deux thèmes et à développer ensuite chacun d'eux. Pour éviter ce va-et-vient de la pensée, il suffirait de lire les versets dans cet ordre :

a) v. 7 : Je suis la porte des brebis (simple énoncé).
v. 9 : Je suis la porte (reprise du v. 7 et développement).

b) v. 8 : Ceux qui sont venus sont des voleurs, des brigands.
v. 10 : Ces voleurs venaient pour tuer : moi je viens donner la vie.

Il est juste pourtant de remarquer que ces deux idées entremêlées dans le texte ne sont pas aussi disparates que ne le ferait croire un regard superficiel. Nous dirons, en effet, que c'est en vertu de son rôle de porte des brebis que Jésus est en mesure de leur donner la vie.

a) *La porte des brebis* (v. 7 et 9).

Rien ne suggère que Jésus ait voulu se désigner comme la porte des pasteurs : le texte se contente de déclarer : « Je suis la porte des brebis, je suis la porte ». Certes le pasteur légitime, on nous l'a dit précédemment, accède à l'enclos par la porte, mais cette porte, nous l'avons constaté, était purement parabolique : elle ne servait qu'à rendre plus expressive l'image dans laquelle la parabole renfermait son enseignement. Ici, au contraire, Jésus affirme qu'il est la porte des brebis. Nous

avons donc non plus une comparaison (expression de la similitude entre deux êtres) mais une métaphore (affirmation de l'identification partielle de deux êtres) élaborée en allégorie (qui est une métaphore développée). La porte de nos versets 7 et 9 est la porte allégorique. Elle désigne Jésus dans l'exercice de sa mission à l'égard des brebis. Jésus n'est donc plus comparé ici au pasteur qui passe par la porte (parabolique), il est la porte (allégorique).

Jésus est, en effet, celui qui procure aux âmes fidèles (les brebis) la sécurité (de l'enclos) et la prospérité (de l'abondant pâturage). Il est la porte qui procure la vie (v. 10) : la vie à l'abri du danger (dans l'enclos), la vie généreusement entretenue (par l'herbe du pâturage). Comme il est normal en allégorie, l'image est un peu forcée ; dans la réalité ordinaire, une porte n'est qu'un lieu de passage et il est excessif de lui attribuer tout ce vers quoi elle mène ceux qui entrent ou ceux qui sortent. Mais cette exagération est voulue de l'allégoriste pour exprimer la réalité supérieure du monde surnaturel, où Jésus est non seulement une voie d'accès, mais encore et surtout l'unique principe du salut.

b) *Celui qui donne la vie* (v. 8 et 10).

C'est Jésus qui donne la vie : cela est dit en clair, sans image. Mais une antithèse le met en valeur : tous ceux qui sont venus[1] sont des voleurs, des brigands : des voleurs que les brebis n'écoutent pas (v. 8), des voleurs qui viennent dérober, tuer et détruire (v. 10).

Ces derniers termes sont des traits imagés qui caractérisent les agitateurs révolutionnaires, les faux messies, leurs intentions perverses et les résultats décevants de leur intervention.

Si l'on compare ces expressions à celles des versets 1-3ª, on constate aisément que l'on se meut dans le même cercle d'images et d'idées. On peut même supposer, sans crainte de se tromper, que les voleurs et les brigands des versets 1-3ª ne se distinguent guère de ceux des versets 8 et 10. Mais tandis que les versets 1-3ª exprimaient, par manière de parabole

1. Les mots : « avant moi » qu'ajoutent ici certains manuscrits, paraissent, du point de vue de la critique externe, être une addition. Les avis sont pourtant partagés.

implicite, le caractère inquiétant de la venue de ces intrus, les versets 8 et 10 soulignent, en style métaphorique, qui est déjà un début d'allégorisation, les fins que poursuivent ces malfaiteurs et qu'ils réalisent partiellement.

Il est fait remarquer, au verset 8, que les brebis n'écoutent pas la voix de ces voleurs, tout comme au verset 5 elles ne reconnaissent pas la voix du pasteur étranger. Cette analogie de situation ne fait pourtant pas du verset 8 (élément d'antithèse) l'explication du verset 5 (thème parabolique). Il est simplement normal qu'aux diverses reprises des mêmes idées (l'attitude des fidèles en face des faux messies), on retrouve des expressions semblables en des figures littéraires voisines mais non confondues.

C. Le Bon Pasteur.

« 11 *Je suis le Bon Pasteur.* Le Bon Pasteur donne sa vie pour
ses brebis. 12 Le mercenaire, vu qu'il n'est pas pasteur et que les
brebis ne lui appartiennent pas en propre, dès qu'il voit venir le
loup, abandonne les brebis, il s'enfuit : et le loup les ravit et les
disperse. 13 Car c'est un mercenaire, et il n'a cure des brebis.
14 *Je suis le Bon Pasteur :* je connais les miennes, et moi aussi
elles me connaissent, les miennes, 15 de même qu'il me connaît,
le Père, et que moi aussi je le connais, le Père. Et je donne ma
vie pour mes brebis.
16 Et j'ai d'autres brebis, qui n'appartiennent pas à ce bercail.
Elles aussi, il faut que je les amène : elles écouteront ma voix, et
il n'y aura qu'un troupeau, un pasteur.
17 Voici pourquoi mon Père m'aime : parce que je donne ma vie,
mais pour la reprendre. 18 Personne ne me l'enlève, c'est moi qui
de moi-même la donne. J'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pou-
voir de la reprendre : tel est le précepte que j'ai reçu de mon Père. »

Nous avons présenté plus haut la succession des quatre thèmes complémentaires qui développent, selon un plan assez subtil, les divers aspects que nous offre l'image du Bon Pasteur. Étudions-les successivement.

a) *Le Bon Pasteur meurt pour ses brebis* (v. 11-13 et 15b).

Jésus dit : Je suis le Bon Pasteur, celui qui donne sa vie pour ses brebis, et non le mercenaire qui fuit devant le loup. L'image du Bon Pasteur nous introduit en pleine allégorie :

elle est appliquée directement à celui dont elle désigne le comportement(« *je suis* le Bon Pasteur »), et elle est outrancière (il n'est pas ordinaire qu'un pasteur, même excellent, meure pour ses brebis). L'image du mercenaire, au contraire, a pour unique rôle de mieux faire ressortir par contraste le dévouement sans borne du Bon Pasteur : elle ne vise particulièrement personne ; elle n'est qu'un procédé d'exposition. Les traits sont incisifs : le mercenaire ne prend pas à cœur sa charge, il ne s'intéresse pas aux brebis, dès le premier danger il les livre à leur triste sort et le loup en profite. Inutile de chercher qui est le loup : il n'intervient ici que pour une plus grande vigueur de l'image.

L'idée est celle d'un amour qui va jusqu'à la mort pour préserver du danger ceux que l'on aime (cf. xv, 13). Il n'est pas dit explicitement que le Pasteur s'immole en sacrifice, comme une victime de substitution pour ses brebis coupables. Mais il va de soi que de telles perspectives ne sont pas incompatibles avec l'affirmation plus simple d'une mort acceptée par amour pour son troupeau.

b) *Le Bon Pasteur connaît ses brebis* (v. 14-15[a]).

Jésus est le Bon Pasteur qui connaît ses brebis et que ses brebis connaissent (v. 14). Cette mutuelle connaissance est une réplique, sur un plan plus modeste, de la mutuelle connaissance que Jésus et son Père ont l'un de l'autre (v. 15[a]). Cette connaissance est donc bien plus intime que le simple discernement de la voix du propre pasteur, dont nous parlaient plus haut les versets 3-5. C'est une connaissance qui provoque l'amour et qui mène par amour le Bon Pasteur à la mort (v. 15[b]).

c) *L'Unique Pasteur de l'unique troupeau* (v. 16).

Jésus poursuit son discours allégoriquement en des termes transparents. Hors de ce bercail (du judaïsme), il y a d'autres brebis (les Gentils), dit Jésus, que je dois ramener. Elles aussi écouteront l'appel que je leur adresserai d'entrer non pas dans le bercail (du judaïsme), mais dans l'unique troupeau (celui des chrétiens) dont je suis l'unique Pasteur. Qu'il est émouvant ce regard du Pasteur vers les brebis lointaines !

d) *Celui qu'aime le Père* (v. 17-18).

Désormais, il n'est plus fait mention explicite ni du pasteur, ni des brebis. Mais ce thème des rapports de Jésus à son Père a déjà été esquissé plus haut et rattaché à celui des brebis, car la connaissance mutuelle du Père et de Jésus est le modèle de celle du pasteur et des brebis (v. 15[a]).

Le raccord se fait maintenant en fonction de sa mort. Mais tandis qu'aux versets 11 et 15[b] on envisageait surtout cette mort comme un acte d'amour du Bon Pasteur pour ses brebis, ici cette mort suivie de résurrection apparaît comme un acte d'obéissance à la volonté du Père (v. 18[b]), accompli par souveraine puissance, indépendamment de toute contrainte nécessitante et avec une lucidité parfaite (v. 17 et 18[a]). Il provoque une dilection toute spéciale du Père pour Jésus : le Père l'aime particulièrement parce qu'il veut bien mourir et ressusciter selon le précepte qu'il lui a inculqué.

D. Conclusion (v. 19-21).

« 19 Ce fut encore la dissension parmi les Juifs au sujet de ces paroles. 20 Plusieurs d'entre eux disaient : C'est un possédé ! il déraisonne ! Pourquoi l'écouter ? 21 D'autres disaient : Ce ne sont pas des propos de possédé ! Et un démon pourrait-il ouvrir les yeux des aveugles ? »

Ce discours, loin d'apaiser les dissensions que provoque le problème de Jésus, les fait rebondir. Deux clans s'opposent : ceux qui rejettent Jésus comme un possédé ou un fou, et ceux qui sont favorablement impressionnés par ses paroles et par ses actes.

Les discussions reprennent de plus belle lors de la fête de la Dédicace (x, 22-39) et Jésus y revient sur les mêmes idées (x, 26-30). Il y parle de ses brebis (ses fidèles) qui écoutent sa voix (cf. v. 4). Il les connaît (cf. v. 14), elles le suivent (cf. v. 4), il leur donne la vie éternelle (cf. v. 10), personne ne les arrache de sa main (cf. v. 12) ni de celle du Père avec lequel il possède les rapports les plus étroits (cf. v. 15, 17, 18). Le thème, qui est inépuisable, est, on le voit, inlassablement repris.

C'est ce qui fait en partie le charme de ces versets qui, sans jamais, à vrai dire, se répéter parfaitement, se recouvrent et se complètent, s'évoquent mutuellement, se rapprochent et se diversifient, sous une forme apparemment capricieuse, mais qui assure à la pensée sa progression et son plein et harmonieux épanouissement.

Louis Soubigou.

NOTES SUR LE DÉVELOPPEMENT DE LA THÉOLOGIE

A propos d'une controverse

En deux articles publiés récemment par l'*Année théologique*, le R. P. Guérard des Lauriers, O. P., prend à partie l'ouvrage *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin*[1]. D'après le premier, *La Théologie de saint Thomas et la Grâce actuelle*[2], l'auteur du livre aurait soutenu « que la grâce actuelle est une pièce inexistante dans le système de saint Thomas » (p. 324). D'après le second, *La Théologie historique et le développement de la Théologie*[3], il aurait exposé, dans la conclusion, une conception évolutionniste du progrès théologique, qui compromettrait la valeur de la théologie et même la stabilité du dogme.

L'un et l'autre article reposent sur des méprises.

Au sujet du premier, le lecteur que la question intéresse trouvera les explications nécessaires dans les *Recherches de Science religieuse* (*A propos de la Grâce actuelle chez saint Thomas d'Aquin*, n° de janvier-mars 1946, pp. 92-114). Il y verra comment, par des citations partielles et des contresens, le R. P. Guérard des Lauriers a donné de la pensée qu'il critique une image fausse. Contrairement à ce qu'il prétend, on avait exposé, en propres termes, que le secours divin nécessaire pour se préparer à la justification n'est pas, d'après saint Thomas, le concours naturel. S'il n'est pas absolument identique à ce que les théologiens plus récents appellent grâce élevante, il est pourtant, par sa fin, une véritable grâce. Qu'il soit permis de répéter ici une citation : « Le secours divin qui permet à l'homme de se préparer à la grâce a donc une *finalité surnaturelle. Il est impossible de l'identifier à ce que nous appelons le concours naturel* » (*Conversion*, p. 83). « Si la motion divine préparatoire à la justification n'est

1. Henri Bouillard, *Conversion et Grâce chez saint Thomas d'Aquin* Etude historique. (Théologie I), Paris, Aubier, 1944. In-8°, xv-246 pages. On citera en abrégé *Conversion*.

2. *Année théologique*, 1945, pp. 276-325.

3. *Année théologique*, 1946, pp. 15-55. On citera en abrégé : *An. Th.*

pas une grâce élevante, *elle est pourtant, par sa fin, une véritable grâce* » (p. 84). Seulement, cette grâce ne constitue pas une « motion tierce ». Pour saint Thomas, il n'y a ni deux, ni trois motions, il n'y en a qu'une. Mais, comme elle est « analogique » en même temps qu'universelle, elle se diversifie sans perdre son unité. Elle est grâce, quand elle ordonne à la grâce sanctifiante (*Recherches*, *loc. cit.*, p. 92-99).

Contrairement à ce qu'affirme le R. P. Guérard des Lauriers, l'auteur n'a aucunement nié, mais au contraire exposé qu'il y avait, pour saint Thomas, une préparation imparfaite antérieure à la justification, et qu'elle se faisait par des mouvements du libre arbitre antérieurs et ordonnés à l'infusion de la grâce, et dépendant d'un secours divin qui, par sa fin, est une grâce (cf. *loc. cit.* p. 99-101).

Il n'a jamais dit que saint Thomas, dans la *Somme théologique*, avait abandonné la notion de grâce-habitus ; mais simplement que, dans le schéma de la justification, il la subordonnait à celle d'action divine (cf. *loc. cit.*, p. 101-102).

Et c'est encore un contresens de prétendre que la signification authentique du couple matière-forme a été méconnue (cf. *loc. cit.*, p. 102-105).

Le même article des *Recherches de Science religieuse* discute l'interprétation proposée par le R. P. Guérard des Lauriers au sujet de l'*interior instinctus* dont parle saint Thomas. On y montre que l'instinct intérieur n'est ni une motion tierce, ni une motion élevante ; mais que, s'il ne rentre exactement dans aucun des schémas de la théologie moderne, il est incontestablement une grâce et correspond à ce que nous appelons grâce actuelle (cf. *loc. cit.*, p. 106-111).

*
* *

Venons-en maintenant au second article, *La Théologie historique et le développement de la Théologie*. A propos de la conclusion de *Conversion et Grâce*, l'auteur expose longuement sa conception personnelle du développement de la théologie. Il reprend la question de haut, commençant par les notions de temps et d'histoire et comparant le progrès théologique à celui des sciences physiques. En cours de route et surtout vers la fin, il critique la conception qu'il croit avoir lue.

La théorie qu'il expose, est, à bien des égards, discutable. Mais il serait trop long de la discuter ici. On se bornera à montrer en quoi l'auteur s'est mépris sur la pensée qu'il critique.

D'abord, il ne semble pas avoir remarqué que l'objectif de la conclusion était limité et, par suite, il n'en a pas compris la signi-

fication générale. « C'est donc, en fait, dit-il, toute une conception du rôle de l'histoire dans le développement théologique qui se trouve engagée par les remarques d'ailleurs rapides du R. P. Bouillard » (p. 18). Il est bien vrai qu'une conception du développement de la théologie au cours de l'histoire y est impliquée. Mais elle n'y est pas exposée en sa totalité. On n'a nullement prétendu faire une théorie complète du développement théologique et encore moins du développement dogmatique. Il y eût fallu un livre entier et c'eût été sortir du sujet. L'auteur a voulu simplement rassembler quelques remarques générales qui s'étaient imposées à lui au cours de l'enquête historique sur le problème de la conversion. Il s'agissait moins d'élaborer une théorie que de grouper des faits. Une analyse attentive des notions et des systèmes théologiques qui se succèdent lui avait fait observer, plus qu'on ne le fait d'ordinaire, ce qu'il y a en eux de contingent. Voilà ce qu'il a voulu mettre en relief, et quiconque se sera imposé le même travail ne peut pas le contester.

Comme il serait dangereux et faux de laisser croire que la théologie est pure mobilité contingente, il avait pris soin d'avertir le lecteur que son objectif était restreint et qu'il existait un autre aspect : « Nous n'entendons pas nier la continuité doctrinale qui relie saint Thomas aux Pères et les modernes à saint Thomas. Si nous n'y insistons pas, c'est qu'elle est assez évidente et qu'on l'a souvent mise en relief. Il était utile, au contraire, dans une étude historique, de faire saillir les dissemblances, que l'on a moins remarquées » (*Conversion*, p. 216). Bien plus, l'auteur a montré en trois pages (p. 216-219) comment l'évolution des notions théologiques étudiées dans *Conversion et grâce* était dominée par une affirmation fondamentale et constante, et comment cette affirmation constante, pour se maintenir en son intégrité, suscitait, dans des contextes intellectuels nouveaux, l'emploi de notions et de schèmes nouveaux. Enfin, on avait pris soin d'écrire : « Pour éviter toute équivoque, remarquons que les affirmations absolues que nous opposons aux représentations contingentes comprennent non seulement le dogme défini, c'est-à-dire les propositions canonisées par l'Église, mais encore tout ce qui est contenu explicitement ou implicitement dans l'Écriture et la Tradition. Elles comprennent aussi l'invariant ou l'absolu de l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme. Nous opposons cet ensemble d'invariants à ce qu'il y a de contingent dans les conceptions théologiques » (p. 221).

Dans le compte rendu qu'il a bien voulu consacrer à *Conversion et Grâce*, le R. P. Boyer, préfet des études à l'Université Grégorienne, a parfaitement saisi la portée de ces explications et, par suite, le sens exact de la conclusion. « A ses minutieuses études, dit-il, le

P. Bouillard a voulu donner une conclusion assez générale sur ce que la théologie à travers les âges présente de mobile et de contingent. Certaines de ses phrases, si on les isolait, laisseraient croire qu'il exagère cette mobilité et qu'il dépasse ce que ses conclusions particulières autorisent. Mais il semble avoir prévu cette impression du lecteur, et il s'est efforcé de la dissiper par des déclarations très nettes. Il dit par exemple... » Suivent les deux textes de *Conversion et Grâce* (p. 216, 221)qu'on a cités ci-dessus. (Cf. *Gregorianum*, 1946, p. 159.)

Le R. P. Guérard des Lauriers prête à l'auteur qu'il discute une « conception purement évolutive de l'histoire et de la théologie historique » (*An. Th.*, p. 53-54), entendant par là sans doute, ce qu'il appelle plus haut « un évolutionnisme qui consiste à juxtaposer les faits ou les idées à mesure qu'ils se déroulent dans le temps sans chercher à découvrir leurs connexions cachées » (p. 23). L'auteur aurait été victime d'une « philosophie disjonctive du temps » (p. 23). Il n'aurait pas su faire de l' « histoire vraie », faute de saisir les idées « à l'état naissant et non pas dans une expression qui les amortit inévitablement » (p. 20). Il n'aurait pas saisi cette « continuité vivante » d'affirmation dans laquelle « la méthode historique s'efforce de découvrir les ressemblances ou de rendre compte des dissemblances formelles » (p. 20). Alors que le progrès de la théologie s'effectue par intégration (p. 35-36), il l'aurait conçu comme un progrès par substitution.

Encore une fois, on n'a pas l'intention de discuter ici la théorie personnelle du P. Guérard des Lauriers. Il serait facile de montrer que le développement de la théologie ne s'effectue pas seulement par intégration. S'ils conservent une bonne part des notions et des systèmes élaborés par leurs prédécesseurs, les grands théologiens en abandonnent aussi et y substituent des notions et des systèmes nouveaux. Il y a en même temps substitution et intégration. Encore ces deux termes complémentaires ne suffisent-ils pas à exprimer la complexité du développement théologique.

Quoi qu'il en soit, c'est une grave méprise de prêter à l'auteur de *Conversion et Grâce* cette thèse, que le progrès de la théologie s'effectue simplement par substitution, que les idées se succèdent par juxtaposition dans le temps, sans connexion intérieure ni continuité véritable. Faut-il le répéter ? S'il a mis en relief ce qu'il y a de contingent dans les notions théologiques, il a affirmé aussi clairement que possible la continuité qui relie ces notions et l'invariant toujours présent qui constitue leur valeur. Il a même plusieurs fois, au cours du livre, expliqué la genèse de notions ou de théories, montrant qu'elles sont apparues pour exprimer dans un contexte donné une affirmation permanente et se sont développées

en intégrant des éléments nouveaux aux éléments anciens (cf. *Conversion*, p. 47-49, 217-219).

*

* *

Le P. Guérard des Lauriers n'a pas saisi la portée de ces déclarations. A cette méconnaissance est lié le contresens qu'il commet à propos de la dichotomie affirmation-représentation. On avait écrit : « L'histoire, cependant, ne mène pas au relativisme. Elle permet de saisir, au sein de l'évolution théologique, un absolu. Non pas un absolu de représentation, mais un absolu d'affirmation » (*Conversion*, p. 220). Conformément à son habitude, le critique voit ici encore une disjonction, au lieu d'une corrélation, et prête ainsi une erreur inventée par lui (*An. Th.*, p. 48 et 58). Que n'a-t-il remarqué les explications qui étaient données, en particulier ces lignes, que pourtant il cite : « Il est essentiel de comprendre que ces invariants ne subsistent pas *à côté* et indépendamment des conceptions contingentes. Ils se conçoivent et s'expriment nécessairement *en elles* » (*Convertion*, p. 221). Il n'y a pas d'affirmation sans représentation. Il n'y a pas d' « affirmation pure » : c'est le P. Guérard des Lauriers qui crée ce terme (p. 49 et 52). Il n'y a pas d'affirmation indéterminée au sein de laquelle on ne pourrait plus discerner la doctrine d'Augustin de celle de Pélage (p. 51).

J'ai employé le mot affirmation pour désigner ce qu'il y a d'absolu et de permanent dans la théologie, et le mot représentation pour signifier ce qu'il y a de contingent et de variable. Comme tout vocabulaire technique, celui-ci comporte une part de convention et peut être critiqué. Du moins faut-il comprendre l'idée qu'on a voulu exprimer. Or, après avoir méconnu le sens de la distinction, que tout le contexte éclairait cependant, le critique réintroduit la même en des termes différents. Ce que j'appelle affirmation absolue, il le nomme « le medium intelligible, absolu de représentation » (p. 52). Il reconnaît que cet « absolu de représentation » est « susceptible, comme toutes les réalités noétiques, d'expressions conceptuelles différentes » *(ibid.)*. Ces expressions conceptuelles différentes, en tant qu'elles se succèdent au cours de l'histoire, c'est ce que j'appelle des représentations contingentes. L' « absolu de représentation », poursuit l'auteur, « reste substantiellement le même, quel que soit le contexte auquel on le réfère, et on pourrait à ce nouveau point de vue le définir comme la *limite sémantique commune des concepts équivalents qui le circonscrivent* : nous disons limite, parce qu'il est le *signifié intelligible* et non pas aucun concept. C'est en tant que pur intelligible qu'il est stable... Et l'intelligible

requiert toujours une certaine forme... » Eh bien, ce « signifié intelligible », distinct de tout concept, mais requérant toujours une certaine forme, c'est équivalemment ce que j'appelle l'affirmation, distincte de la représentation, mais s'exprimant toujours en elle.

Malgré les inconvénients que peut offrir cette terminologie, elle est préférable à celle qu'on voudrait lui substituer. D'abord, représentation et expression conceptuelle ne sont pas d'ordinaire opposées mais plutôt traitées comme synonymes. Ensuite, la terminologie du critique est liée, par les explications qu'il en donne, à une conception inexacte du développement de la théologie. Il serait trop long de le montrer en détail. Rappelons seulement que le P. Guérard des Lauriers n'a pas compris exactement en quoi se ressemblent et en quoi diffèrent la notion thomiste de secours divin et la notion moderne de grâce actuelle élevante, l'analyse thomiste et l'analyse moderne du processus de la justification. Tant que le fait n'a pas été saisi, il est impossible d'en saisir l'interprétation.

En vertu du contresens qui lui fait voir une disjonction dans la dichotomie représentation-affirmation, l'auteur de l'article pense que cette dichotomie est à mettre en parallèle avec la distinction théologie-dogme (*An. Th.*, p. 48). Il interprète ainsi : « L'affirmation, invariante, revient au dogme, et la représentation, contingente, revient à la théologie ; on croit sauver l'immutabilité du premier en immolant la seconde à l'évolutionnisme » (p. 48-49). Voilà une méprise grave. Dire qu'il y a du contingent dans les conceptions théologiques ne signifie pas que la théologie ne contienne rien d'absolu ni de permanent. La théologie participe, dans une certaine mesure, à l'absolu du dogme. En même temps, elle participe à l'absolu de la *philosophia perennis*. On avait pris soin d'en avertir dans le texte déjà cité plus haut, où l'on explique que les affirmations absolues comprennent non seulement le dogme, mais « aussi l'invariant ou l'absolu de l'esprit humain, principes premiers et vérités acquises, nécessaires pour penser le dogme » (*Conversion*, p. 221). Il y a donc, en toute théologie, avec des représentations contingentes, des affirmations absolues, qui ne se limitent pas au dogme.

De même qu'il n'immole pas la théologie à l'évolutionnisme, l'auteur du livre incriminé ne ramène pas le dogme à une affirmation pure sans représentation (*An. Th.*, p. 49). La représentation dogmatique diffère de la représentation théologique, non pas toujours par sa forme (elle est souvent empruntée à la théologie), mais par son caractère d'authenticité. Tantôt elle est évidemment contenue dans l'Écriture ou la Tradition, tantôt elle a été canonisée par le magistère ecclésiastique. A ces titres, elle est irréformable, et participe à l'absolu de son contenu. Mais il faut remarquer aussi que l'Écriture, la Tradition, le Magistère offrent souvent plusieurs expressions

différentes d'un même dogme et qu'aucune d'elles ne disqualifie les autres. Il y a donc, même dans les représentations dogmatiques, une certaine contingence. Non pas en ce sens qu'on pourrait un jour les découvrir fausses. Mais simplement en ce sens qu'elles sont plusieurs, et que, grâce à la tradition toujours vivante, l'Église peut en ajouter de nouvelles qui, en des temps différents, lui paraîtront exprimer de façon plus claire ou plus complète la Révélation.

*
* *

Il reste à parler d'Aristote. Le R. P. Guérard des Lauriers incrimine ce qui a été dit touchant son influence sur saint Thomas et la nécessité d'abandonner, en théologie, certaines notions liées à la Physique aristotélicienne. Là encore, il s'est plusieurs fois trompé sur la pensée qu'il examine.

D'abord, il n'est nullement dit que l'influence d'Aristote ait fait méconnaître à saint Thomas la notion de grâce actuelle (*An. Th.*, p. 18, 39, 40). Inutile de chercher la cause d'un effet illusoire. Je n'ai jamais prétendu que saint Thomas ait ignoré la grâce actuelle (cf. *Recherches*, *loc. cit.*, p. 92-99).

On lit, dans *Conversion et Grâce* (p. 213) : « Les notions utilisées par saint Thomas [il s'agit des notions énumérées dans les deux alinéas précédents] sont simplement des notions aristotéliciennes appliquées à la théologie ». Le P. Guérard blâme l'usage de ce mot appliquer (*An. Th.*, p. 42-43). Qu'il se rassure. On n'a pas nié que saint Thomas, utilisant Aristote, sache « le rectifier et parfois le modifier profondément » (p. 42). Mais il arrive aussi qu'il en applique les notions sans les modifier. On n'a pas dit non plus que saint Thomas aurait fait « d'une doctrine surnaturelle le corollaire d'Aristote ». Il est bien entendu qu'il voulait simplement « mettre à profit la réflexion aristotélicienne » pour « mieux comprendre l'enseignement divin lui-même (p. 42). Il est exact que la notion de génération (ou plus souvent de régénération) a été utilisée par l'Écriture elle-même pour exprimer le mystère de la grâce et de la conversion. Ce concept a donc « un fondement caché qui lui assure, définitivement, sa valeur théologique : la révélation » (p. 43). Mais il n'en est pas moins, chez saint Thomas, « chargé d'une élaboration aristotélicienne qui peut être sujette à révision » (p. 43). Je n'ai pas voulu dire autre chose que ce que reconnaît ici le critique.

On lit, à la fin de *Conversion et Grâce* : « Dans le riche héritage que [la théologie médiévale] nous a légué, gisent des explications désuètes, des schèmes vieillis, des notions mortes... Ils empêchent ceux qui ne les comprennent plus de saisir la signification exacte

de la doctrine chrétienne. En renonçant à la Physique aristotélicienne, la pensée moderne a abandonné les notions, les schèmes, les oppositions qui n'avaient de sens qu'en fonction d'elle. Pour que la théologie continue d'offrir un sens à l'esprit, puisse le féconder et progresser avec lui, il faut qu'elle aussi renonce à ces notions » (p. 224).

Le R. P. Guérard des Lauriers voit ici une invitation à jeter par-dessus bord tout Aristote. En face d'une telle prétention, il relève chez son maître des idées encore vivantes aujourd'hui. Le temps d'Aristote ne lui paraît pas incompatible avec la durée bergsonienne. L'explication finaliste, remarque-t-il, est retenue par des philosophes comme Lachelier et Hamelin. Puis-je lui répondre que je n'ai aucune peine à retenir d'Aristote autant qu'en ont retenu Lachelier, Hamelin, Bergson... peut-être même un peu plus !... Aristote ne mériterait pas d'être considéré comme un grand philosophe, si sa pensée ne pouvait plus nourrir la nôtre aujourd'hui. Mais enfin, le critique accorde lui-même que « les schémas de la représentation aristotélicienne de l'univers observable sont périmés » (p. 44). Il ajoute, il est vrai : « il n'en résulte nullement que les *notions* doivent être abandonnées » *(ibid.)*. Est-il possible d'affirmer que les notions soient aussi indépendantes des schèmes et qu'on puisse abandonner tous les schèmes sans rien changer aux notions ? La pensée humaine est une pensée incarnée. (N'est-ce pas là une idée assez aristotélicienne, que le critique semble avoir un moment oubliée ?) Qui conçoit encore aujourd'hui la causalité efficiente à la manière précise dont le faisait Aristote ? Quelle que soit la part encore vivante de sa philosophie, il est incontestable que les schèmes de sa Physique et les notions qui s'y trouvent indissolublement liées sont choses mortes. Or, c'est un fait que la théologie médiévale a utilisé (très légitimement à son époque) non seulement des idées aristotéliciennes encore valables pour nous, mais aussi des schèmes et des notions aujourd'hui périmés. C'est cela qu'on souhaite voir les théologiens abandonner. Le texte discuté ne dit rien d'autre, et c'est un abus d'y lire une invitation à rejeter toute idée qui peut se recommander d'Aristote, y compris celle de finalité.

Le critique ajoute que les notions solidaires de l'aristotélisme visées par l'auteur de *Conversion et Grâce* « concernent non seulement la théologie, mais le dogme ; renoncer à ces notions semble donc tout à fait contraire à l'esprit et aux monitions de l'Église » (p. 47). Vraiment, à qui fera-t-on croire que le dogme est compromis, si l'on refuse de concevoir la justification comme un processus analogue à celui par lequel la chaleur, en chassant l'élément humide, dispose l'air à recevoir la forme du feu (Albert le Grand, *IV Sent.* d. 17, a. 10 ; saint Thomas, *De Ver.*, q. XXVIII, a. 7, ad 11) ? Quand

l'Écriture expose le mystère de la grâce et de la conversion en recourant aux idées de génération et de filiation, c'est aux idées communes qu'elle se réfère, et non aux conceptions d'Aristote sur la génération et la corruption.

Le P. Guérard des Lauriers dit encore que, si le principe sur lequel repose la thèse était reconnu valide, « on serait également conduit à renoncer aux notions qui, en saint Augustin, sont liées au platonisme ». Mais saint Thomas lui-même n'a-t-il pas renoncé à certaines de ces notions ? En quoi cette constatation ou d'autres analogues imposent-elles au dogme « une constante et incontrôlable évolution » ?

*
* *

Après les explications données ici et ailleurs, le R. P. Guérard des Lauriers conviendra sans doute que nos idées et nos interprétations divergent beaucoup moins qu'il ne l'a cru d'abord.

Avant de prêter à un écrivain des propositions absurdes, et plus encore à un théologien des thèses qui feraient mettre en doute sa compétence et son orthodoxie, ne convient-il pas que le critique examine l'ouvrage avec attention et un minimum de sympathie ? Comme il serait souhaitable, en tout temps et surtout parmi la crise actuelle, que les théologiens puissent s'exprimer entre eux dans une atmosphère de confiance mutuelle ! Alors, dans une collaboration fervente, pourrait s'accomplir une grande œuvre. Au contraire, la suspicion appuyée sur des méprises découragerait tout travail et constituerait un abus intolérable. Si le théologien devait toujours s'attendre à l'incompréhension, il n'aurait plus qu'à se taire.

L'auteur de ces lignes est confus de s'être trouvé dans l'obligation de parler de lui. Il ne l'a fait que sur des instances fortement motivées.

Qu'il lui soit permis, en terminant, de citer encore le compte rendu que le R. P. Boyer, dont on ne récusera pas l'autorité, a bien voulu donner de *Conversion et Grâce* :

« J'ai été surpris d'apprendre que ce livre avait été attaqué avec véhémence. J'aurais compris qu'on le discutât et qu'on refusât telle ou telle conclusion. Pour ma part, si je me propose bien de faire mon profit d'un bon nombre de ses pages, je n'en conserverai pas moins certaines positions qui s'y trouvent contredites... Mais un jugement d'ensemble défavorable ne peut venir que d'une méprise... » (*Gregorianum*, 1946, p. 159).

Henri Bouillard.

Fourvière, avril 1946.

Note complémentaire

Le fond du débat engagé autour de la thèse du R. P. Bouillard n'est pas de savoir si l'*auxilium* est surnaturel ou non, mais ceci : l'*auxilium* est-il une « motion tierce » ?

Nous avons insisté sur le fait que la motion divine, considérée à partir de Dieu, est simple et ne saurait être divisée ; nous reconnaissons donc avec le R. P. Bouillard qu'*à ce point de vue* « Pour saint Thomas, il n'y a ni deux ni trois motions, il n'y en a qu'une ». La diversification de cette motion suppose, comme le note encore le R. P. Bouillard, le caractère analogique de l'ensemble des natures mues par Dieu. Mais à cette condition nécessaire il faut ajouter que le fondement de la diversification c'est l'ordre du retour. Distinguer la motion qui correspond à l'infusion de la grâce d'avec la motion universelle (cette expression désignant l'ensemble analogique des cas, ou bien le seul cas naturel) c'est nécessairement se placer dans l'ordre du retour. Et alors, si donc l'on distingue, et c'est ce que fait le R. P. Bouillard, nous maintenons, comme nous l'avons montré, que pour rendre compte adéquatement de la doctrine de saint Thomas il faut distinguer trois types de motions.

Nous maintenons également que le R. P. Bouillard, *dans son ouvrage*, a éliminé le type motion élevante qui correspond à l' « instinct intérieur », le résorbant tantôt dans la motion générale, tantôt dans la motion justifiante. Et nous maintenons que cette prétérition défigure gravement la présentation de la doctrine thomiste ; rappelons d'ailleurs que, quoi qu'il en soit des dénominations, ce qui fonde l'assimilation de l'instinct intérieur et de la grâce actuelle c'est l'identité de leur fonction et de leur structure. L'instinct intérieur « est, selon le R. P. Bouillard, distinct de l'infusion de la grâce tant qu'on résiste à l'appel divin (et) au contraire, dès qu'on l'écoute et vient au Christ, il coïncide avec elle ». Nous en discuterons ailleurs : nous refusons de résorber l'*instinctus* tantôt dans la motion universelle, tantôt dans l'infusion de la grâce, sous prétexte qu'il n'en serait que l'incidence psychologique, parce que dans l'ordre de la justification qui est celui du retour, les degrés de l'ontologique (à commencer par l'habitus) se prennent du psychologique (au sens scolastique et non au sens moderne).

En ce qui concerne la grâce sanctifiante — *habitus*, — nous avons justement voulu *éviter* d'attribuer au R. P. Bouillard une contradiction et un non sens ; aussi avons-nous conclu que selon lui, saint

Thomas avait non pas « abandonné la notion de grâce habitus », mais « résorbé l'habitus dans la motion divine elle-même ». L'accusation du R. P. Bouillard est donc injustifiée. Et nous ne voyons pas comment interpréter d'une manière plus compréhensive la formule : « L'acte de foi procède... de Dieu (par l'habitus) ». Ia IIae q. CXIV, a. 6 ne signifie pas que Dieu nous meut par l'habitus, sinon en ce sens que l'habitus est la condition de possibilité de la réception et de la mise en œuvre du secours de Dieu ; mais l'acte en tant qu'il procède de l'habitus procède de l'homme et d'ailleurs réciproquement.

Sur la seconde partie du débat, le R. P. Bouillard n'apporte rien de substantiellement nouveau. Quand il écrit *affirmation absolue*, il voulait que l'on comprît ce que nous avons appelé « medium intelligible absolu de représentation ». Ainsi, quand notre auteur écrit que l'absolu est du côté de l'affirmation, il faut comprendre que l'absolu est du côté de la représentation. Aristote donnait en pareil cas un conseil sévère. Nous avons été au contraire aussi compréhensif qu'il se pouvait. « Le R. P. Bouillard met peut-être implicitement dans ce qu'il appelle absolu d'affirmation ce que nous venons d'expliciter au compte de la représentation » ; il en fait maintenant la déclaration explicite, mais nous continuons de trouver malencontreuse la terminologie de « Conversion et grâce ».

Le R. P. Bouillard met en doute que l'on puisse conserver les « notions » en les détachant de leur origine phénoménale ; le fait que toute connaissance nous vienne, selon Aristote, par les sens, est, en l'occurrence, un argument massif qui ne porte pas. Nous avons indiqué, par des considérations *ex propriis* sur les deux exemples du temps et de l'espace, comment la thèse que nous soutenons se vérifie *en fait* ; qu'on nous réponde *ex propriis* et à partir des faits, non par l'énoncé abstrait d'un principe général ou par un exemple qui fasse partie de la classe des cas dont nous avons montré qu'elle doit être éliminée.

Nous reconnaissons que les précédentes explications de l'auteur rendent un son assez différent de son ouvrage, et nous ne pouvons que nous en réjouir. Nous n'avons jamais visé à faire mettre en doute l'orthodoxie du R. P. Bouillard. Il y a mieux à faire, nous en sommes d'accord. Mais si on pense, et nous le pensons, qu'il est utile, même à l'heure présente, de faire de la théologie, alors il est nécessaire de maintenir avec fermeté la véritable fin de celle-ci : mettre l'intelligibilité au service de la foi .

Fr. M.-L. Guérard des Lauriers, O. P.

— CHRONIQUES —

Pangermanisme et Christianisme

Parmi les œuvres de Laberthonnière éditées par M. Louis Canet, ce volume[1] occupe une place de choix, tant par la valeur doctrinale du sujet que par la longue actualité dont il bénéficie grâce aux événements en cours. La genèse même de l'ouvrage dont les parties substantielles parurent en deux livraisons dans le *Correspondant* en 1915 et 1919 appartient à l'histoire interne de l'Église de France et l'éditeur en relate les péripéties. Disons brièvement qu'un évêque (celui de Versailles) proposa en novembre 1914 à l'Assemblée épiscopale de la province de Paris, la rédaction d'un Mémoire collectif sur les responsabilités de la guerre ; ce projet n'ayant pas eu de suite, un autre évêque (celui de Nice) le reprit sous sa responsabilité personnelle, en confiant le travail rédactionnel à une plume silencieuse depuis 1913. Le *Mémoire* présenté sous la signature de Mgr Chapon, recueillit bientôt jusqu'à soixante adhésions épiscopales. C'est de cette étude doctrinale initiale que provient le présent livre, signé du véritable auteur.

Du fait qu'il s'agit d'un écrit d'occasion, l'on aurait tort de conclure que *Pangermanisme et Christianisme* est une de ces œuvres qui ne survivent guère aux circonstances dont elles s'inspirent ; c'est le propre des esprits supérieurs de créer des productions durables qui défient le temps. Je ne sais s'il existe dans notre langue une analyse psychologique du germanisme poussée plus à fond que celle de M. Laberthonnière. Et comme il dissèque les éléments premiers de cette psychose de la domination par la violence, il dresse en contre-partie avec non moins de sagacité, les principes chrétiens de l'exercice du pouvoir et de la résistance à la violence. Ce véritable traité de la guerre et de la paix, pour avoir été rédigé pendant ou aussitôt après le conflit mondial de 1914-1918, ne perd rien aujourd'hui de son intérêt ; bien au contraire, la récidive agravée des criminels procédés de guerre de l'Allemagne justifie pleinement les diagnostics de l'auteur ; il lisait si clairement dans l'âme germanique

---

1. *Pangermanisme et christianisme*, 1 vol. in-8°, XIX-298 p. Paris, Vrin, 1945.

que maints passages de *Mein Kampf*, paru neuf ans après son *Mémoire*, pourraient lui servir de références.

Cependant son examen critique est d'une sérénité exemplaire et d'une impartialité absolue ; la passion est absente de ce débat passionnant. C'est en observateur attentif et en juge lucide qu'il expose la mentalité d'un peuple, telle que l'ont façonnée ses conducteurs religieux, philosophes, militaires et politiques ; l'émotion dont le lecteur est saisi ne doit rien aux artifices de composition, elle réside tout entière dans la mise à jour de l'âme allemande telle qu'elle est. De la *Weltanschauung* agressive qui en est la conséquence externe, l'auteur remonte à la source initiale de l'élection raciale dont se targue cette nation, et comme le ferait un psychiatre qui décèle l'origine d'une perturbation mentale, il projette en pleine lumière le drame interne qui alimente une fièvre chronique de conquête et d'asservissement.

Mais j'ai à exposer ici la « substantifique moelle », comme parle Rabelais, de cette œuvre solide et fortement pensée. La première partie : *la guerre allemande*, met en relief les prétentions allemandes à la surhumanité, qui aboutissent à la pire anarchie et à la pire impiété, et par comparaison la position française vis-à-vis du droit chrétien ; la deuxième : *la guerre et la paix*, traite de l'idéal chrétien en regard de la Société des nations, de l'idée que l'on s'est faite et que l'on doit se faire de la guerre, puis elle aborde les responsabilités allemandes, la solidarité humaine et les hiérarchies sociales. La troisième étudie *l'organisation sociale* en ce qui concerne la justice et la violence, la conception ancienne et moderne, chrétienne du pouvoir. Viennent ensuite six *Excursus* autour de la thèse centrale, ce secteur de preuves auxiliaires qui agréait à l'abbé Brémond ; trois d'entre eux sont particulièrement instructifs : le dictateur selon Lénine, psychologie allemande après l'armistice de 1918, de Luther au pangermanisme. Et enfin, un *appendice* très aéré, rédigé à la veille de la guerre récente, condense et clarifie les idées maîtresses de *Mein Kampf*, ce lourd volume de 686 pages in-8° ; et l'abréviateur s'est efforcé d'y mettre « tant de précision et d'honnêteté que M. Hitler lui-même n'y put trouver rien à redire[1]. »

On voit donc que dans sa partie constructive, cette étude propose les moyens de remédier au mal pangermaniste, et c'est là son originalité, car on ne détruit que ce qu'on remplace. Retenons çà et

1. Et, de fait, ces 40 pages qui sont une synthèse objective et impartiale de l'hitlérisme, mériteraient une large diffusion à l'usage de la jeunesse française et peut-être aussi des négociateurs de la paix future.

là quelques aperçus qui nous concernent et qui gardent leur opportunité.

Position française. « Si atteinte qu'elle pût être par le matérialisme, la France... s'est unie pour soutenir qu'il y a un droit qui prime la force et qui, même violé par elle, n'en continue pas moins de subsister... pour se mettre à l'abri de ce droit, sans autre ambition que de rester maîtresse d'elle-même... en le concevant non pas comme *son* droit, un droit créé par elle et pour elle, mais comme le Droit universel et supérieur, qui vaut pour tous les peuples, qui... idéalement du moins, c'est-à-dire dans l'ordre spirituel... protège à la fois le faible et le fort en leur imposant également sa règle... L'accord s'est fait sur cette idée... que la France, au lieu d'être au-dessus du droit, de la justice et de la probité, au-dessus des lois éternelles de la conscience humaine, est appelée, comme du reste toutes les nations de la terre et à être et à valoir par et pour le droit... Cet appel au droit, contre l'appel à la force, a inévitablement cette signification que la vie humaine, individuelle ou nationale, se rattache à un *au-dessus* d'elle-même qui est à la fois son principe et sa fin... de telle sorte que peuples et individus ont à poursuivre au-dessus d'eux-mêmes, de leurs succès ou de leurs revers en ce monde, la réalisation d'un ordre idéal » (p. 51).

Justice chrétienne. « La justice qui préside au royaume de Dieu... est à l'inverse de la prétendue justice des royaumes de ce monde... qui n'est imaginée finalement que pour consolider des situations terrestres. Elle est censée faire le départ de ce qui est pour chacun son droit propre, en supposant que chacun peut s'enfermer dans ce droit pour en faire le principe de revendications sans merci. Et, outre que ces revendications ne manquent guère de se montrer insatiablement accaparantes, ceux qui ont acquis puissance et richesse s'en servant pour en acquérir toujours davantage, le moins qu'on puisse dire, c'est qu'une telle justice n'est que celle du *chacun pour soi*, qui laisse subsister en chacun le germe de toutes les oppositions et de toutes les hostilités. La justice du royaume de Dieu au contraire est la justice du *tout à tous.* Sa formule est : *tout ce qui est à moi est à toi, tout ce qui est à toi est à moi* (S. Jean, xvii, 10)... et par laquelle chacun se donnant à tous se retrouve en tous, et tous se donnant à chacun se retrouvent aussi en chacun, dans une circumincession de vie qui vient de l'infini et va à l'infini... ce n'est pas la justice du *tous pour un*, comme dans la conception de l'impérialisme barbare et païen ; ce n'est pas davantage la justice du *chacun pour soi* comme dans la conception de l'individualisme révolutionnaire qui, par des voies détournées, revient toujours à l'exploitation des uns par les autres, mais c'est la justice du *chacun pour tous* et du *tous pour chacun...* (p. 65-122).

Fonctions du pouvoir. « On dit que ceux qui ont en mains les affaires de l'État *possèdent le pouvoir.* Combien est significative cette expression !... Et ce qui est plus significatif encore, c'est que la possession du pouvoir, dans l'opinion publique, demeure le premier des biens de ce monde, celui qui procure tous les autres, et que l'on trouve naturel et normal de s'y porter ostensiblement par n'importe quelle manœuvre, comme si l'ambition était tellement haute par elle-même qu'elle justifie tous les moyens qui la satisfont[1]. Si l'on concevait comme elle doit l'être la fonction de gérer les affaires de l'État, on ne dirait plus : *posséder le pouvoir, être au pouvoir ;* on dirait : *être de service,* parce que l'on comprendrait que c'est le service par excellence. Loin d'y voir le premier des biens de ce monde pour en jouir temporellement, on y verrait la première des obligations à assumer pour s'y sacrifier temporellement. Au lieu de l'envisager comme un droit transcendant... on l'envisagerait sous l'aspect d'un devoir immanent... Au lieu de s'y ruer avec frénésie comme on le fait et de s'y étaler... avec la satisfaction de l'orgueil triomphant, on la recevrait comme une mission sacrée... Les mots *fonction, ministère, charge* signifient en principe subordination volontaire à l'œuvre commune et au service accepté. Mais il faut bien constater que le sens en est perverti. On les a rendus synonymes de dignités, honneurs, suprématie, comportant primordialement... droit, pouvoir, privilèges, avantages. Tout en parlant un langage nouveau qui est l'écho de celui de l'Évangile : *Celui qui parmi vous voudra être le premier se fera le serviteur de tous* (MATT., XX, 25 ; LUC, XXII, 25), on demeure ou l'on retombe dans le système ancien des supériorités qui par droit s'imposent aux infériorités et se font valoir sur elles » (p. 181).

On ne peut tout citer, mais combien d'autres considérations sociologiques méritent que l'on s'y arrête : — celui qui représente une valeur sociale au lieu de s'en prévaloir comme d'un droit, est appelé au contraire à valoir davantage pour se mettre davantage au service des autres ; sa valeur constitue pour lui un devoir, plus il vaut par ce qu'il est et ce qu'il a, plus il *doit* (p. 124) ; — résister à la violence, ce n'est pas vaincre et écraser par la justice ceux qui la violent, c'est au contraire, en repoussant leurs violences tentées ou commises, les aider à devenir eux-mêmes justes, la vraie victoire à remporter sur eux est de les aider à se gagner sur eux-mêmes pour se les gagner à soi et aux autres (p. 143). — Dire que le peuple est souverain parce que sa royauté perd son caractère odieux en cessant d'être la mainmise de l'un ou des uns sur les autres, est une

1. Ces lignes ne semblent-elles pas préfigurer le trop fameux mot d'ordre de certain organe de presse « A nous toutes les places, et tout de suite ! ».

contradiction dans les termes, puisque cette royauté n'a plus de sujets sur qui s'exercer : qu'est-ce qu'une royauté sans sujets ? (p. 189). — L'illusion de la démocratie moderne, c'est d'avoir cru que les hommes sont appelés à une même destinée dans l'ordre temporel, alors que cette destinée est d'ordre éternel ; ainsi la démocratie est devenue une *ruée* vers les biens de la terre par une matérialisation systématique de la vie, au lieu d'être un *élan* vers l'idéal (p. 192).

Et maintenant, si ce n'est pas abuser de la bienveillance du lecteur, il ne sera sans doute pas hors de propos d'énumérer quelques traits ou faits saillants de la mentalité allemande d'il y a trente ans ; on verra ainsi, en la confrontant avec celle des années actuelles, qu'elle n'a fait qu'empirer.

L'Allemagne en guerre n'éprouve pas de poussées de barbarie, elle érige la barbarie en système, en conception politique et sociale que soutiennent et servent la science, la philosophie, la religion... sa *Kultur* et son militarisme sont étroitement solidaires, ils n'existent que l'un par l'autre et l'un pour l'autre (p. 7).

L'âme du pangermanisme, c'est l'appétit de domination, la volonté de puissance du *surhomme* de Nietzsche, appétit et volonté transformés en idéal moral et religieux : la supériorité de la race allemande lui donne ce droit et cette mission, cette supériorité est le dogme fondamental de son *Credo* (p. 14).

Ce qu'on appelle si souvent l'idéalisme allemand, ne sert qu'à alimenter le plus grossier des réalismes et aussi, hélas ! le plus sanguinaire. L'Allemagne, dont les mystiques et les métaphysiciens traduisent l'instinct et le désir, est l'oiseau de proie qui ne s'élève dans les airs que pour fondre plus sûrement sur sa victime (p. 15).

L'État est au-dessus des lois qu'il édicte ; il est à lui seul et à tout moment la norme du bien et du mal, du vrai et du faux. Sa force crée la raison et le droit, et il n'y a pas d'autre droit que celui-là. Son succès suffit à la justifier et à lui donner la marque du divin, puisque c'est Dieu qui dirige les événements (p. 18).

Ce qui constitue pour les Allemands « les conditions d'existence indispensables », c'est de tenir les autres par le droit du plus fort, de les faire tourner dans leur orbite, de les exterminer au besoin. Voilà ce qu'ils appellent *organiser* le monde (p. 24).

Plus la guerre est inhumaine, mieux cela vaut, puisqu'elle assure plus rapidement la victoire. Dès lors, faire la guerre, c'est aussi mobiliser toutes les puissances de nuire dont on peut disposer, c'est semer la terreur et la mort. Et ce qui est révélateur, c'est d'entendre un député marquant du centre catholique prôner ces méthodes (p. 27).

Il faut que l'Allemagne se dresse comme un peuple de maîtres

(Herrenvolk) au-dessus des peuples inférieurs de l'Europe et des peuples primitifs des colonies. Le but de la colonisation est d'enrichir sans scrupule le peuple allemand aux dépens des autres peuples plus faibles (p. 116-124).

Nulle part ni jamais l'appétit de domination n'a revêtu autant qu'en Allemagne un caractère de perversion collective et totale que rien ne contrebalance, ni ne limite, ni ne retient, aussi violente dans la foule que dans ses chefs. De leurs actes les Allemands redoutent les conséquences, mais de ces actes eux-mêmes, ils n'éprouvent aucun remords[1]. Leur conscience est invertie (p. 211).

Nous sommes en présence de ce qu'ils ont *fait* et de ce qu'ils *sont*, et ce qu'ils sont est autrement plus grave que ce qu'ils ont fait, puisque cela leur en cache l'horreur et leur en ôte le remords ; ils gardent toujours la puissance de le refaire sous d'autres formes (p. 214).

L'Allemagne garde indemne, après la défaite, le sentiment qu'elle ne *doit* pas être vaincue[2], le mot *devoir* prenant ici la signification pleine et forte d'un droit absolu, d'un droit divin qu'elle a d'être victorieuse en vertu de sa supériorité et de sa surhumanité : la victoire est pour elle « une nécessité métaphysique » (p. 202).

L'Allemagne, battue en 1918, est hantée par le souci d'échapper aux responsabilités de la guerre ; elle a recours dans ce but aux plaintes, aux menaces, aux supplications, aux chantages, aux aveux même[3], et elle s'efforce d'apitoyer le monde sur sa misère. (p. 198)

Ce sont là des points de repère qui nous apprennent à connaître l'Allemagne *intus et in cute*. Il conviendra de s'en souvenir et d'en tenir compte pour décider de sa structure intérieure à l'avenir. Et pour en revenir aux idées chères au P. Laberthonnière, détruire le pangermanisme par la force serait copier ses méthodes : il s'agira au contraire de le guérir par le dedans ; il faudra amener les Allemands à comprendre que le pangermanisme leur est aussi nuisible à eux-mêmes qu'au reste du monde. Puisse le démenti qu'une justice immanente a infligé deux fois en 27 ans à leur justice de violence les induire à la réflexion.

A. Maniglier.

---

1. La radio nous transmettait dernièrement le *nicht schuldig* des accusés de Nuremberg.

2. L'auteur cite ce trait des officiers allemands qui disaient, parait-il, en quittant les régions envahies : Nous reviendrons. Un prêtre catholique de race allemande et de nationalité russe, curé d'une forte paroisse de la Russie méridionale, m'a tenu le même langage après le 11 novembre 1918 : nitchévo, *nous* reviendrons. C'est le même qui me disait pendant l'occupation allemande de l'Ukraine : Sachez que je puis *vous nuire*. (ich kann ihnen schaden)

3. A moins que ce ne soit aux finasseries d'Erzberger (*etwas finassieren*)

HISTOIRE DES RELIGIONS

(suite)

Joseph Cuillandre, *La droite et la gauche dans les poèmes homériques en concordance avec la doctrine pythagoricienne et la tradition celtique.* Paris, Editions « Les Belles-Lettres », 1944. in-8° de xvi-503 p.

Pour donner un aperçu d'un livre, rien ne vaut d'en ouvrir la table des matières. On voit de la sorte et d'une façon précise ce que contient l'ouvrage.

Après une analyse préliminaire des notions de droite et de gauche dans l'antiquité, l'auteur étudie dans un premier chapitre la droite et la gauche des vaisseaux, de l'armée et de la bataille des Grecs sous les murs de Troie. Ch. II, les repérages extérieurs à droite et à gauche. Ch. III, la droite et la gauche dans l'espace. Système d'orientation. Ch. IV, les traces à droite et à gauche et leur valeur rituelle. Ch. V, la signification augurale de la droite et de la gauche.

Laissant de côté les premiers chapitres qui forment plutôt un commentaire géographique de l'*Iliade* et qui ne se rattachent pas aussi directement à l'Histoire des Religions, nous étudierons surtout les derniers chapitres parce qu'ils nous apportent sur la mentalité religieuse des anciens des précisions du plus haut intérêt.

S'il est un fait bien établi, c'est que l'antiquité indo-européenne a rangé dans un même groupe sémantique le bien, le bon augure, la droite et le sud, et dans un autre groupe, le funeste, le mauvais et le nord.

Nous avons en grec δεξιός, δεξιτερός, *dexter,* situé à droite (de celui qui s'oriente), ou à droite en général, adroit, de bon augure ; skr. *daksinas* « à droite », au sud, de bon augure, loyal ; *daksas* « adroit » got. *taishwa* « situé à droite » ; v. irland. *dess* < * *deks* « à droite, au sud ». Le thème * *dek-* est celui de v. irland. *dech, deg, très bon,* angl. *right,* all. *recht,* à droite, adroit, bon pour. < * r-*ek-* qui appartient à la racine * r- de ἀρείων, ἄριστος, « meilleur, très bon » ; fr. droit continue le latin *directus.*

En grec, « à droite » se dit δεξι + ὤνυμος, dont le nom est droit, en opposition à εὐ + ώνυμος « à gauche » ; ceci suppose qu'il a existé

un mot *εὐ* « à gauche », qui continuerait une racine * w- « à gauche », connue par skr. *vāmas* « à gauche, mauvais et v. h. all. *winistal* « à gauche »[1].

Au groupe sémantique « mal » appartiennent les mots « *gauche, nord* », *caurus*, le vent du nord, *Καύρος*, mauvais, v. slave, *séverŭ*, même sens. — irland. *clē*, « gauche », lat. *clivius*, dans *clivia avis*, oiseau de mauvaise augure ; got. *hleidum*, « gauche », < * k-l-ei *aquilo*, « le vent du nord ». *Scaevus*, *σχαιός*, *σχαιFός*, gauche, défavorable. — *λαιός*, *λαιFός*, *laevus*, gauche, de mauvais augure, d'où *Leid*, souffrance, *ἀλείτης*, malfaiteur, *λοιγός*, sort malheureux. — *ἀριστερός*, situé à gauche, de mauvaise augure ; skr.*ariṣṭam*, signe funeste, *ariṣ*, hostile, *ἀρᾶ* « malheur », *ἀραῖος*, funeste, maudit *sinister* gauche, funeste ; *sons*, *sontis*, « coupable » ; all. *Sünde* ; péché ; osque, ombrien, *nertro*, « situé à gauche » ; all. *Norden*, nord, etc. etc.[2]. On remarquera la multiplicité des racines, comme si, en parlant du côté gauche, les anciens voulaient éviter de prononcer le mot propre qui était de mauvais augure. Ce phénomène est connu.

Mais si l'auteur avait étendu ses recherches au monde sémitique, il aurait constaté que nous nous trouvons en face d'un fait exactement semblable, *Yâmîm* en hébreu, en assyrien, en arabe, en éthiopien, désigne la droite, le sud, le bonheur, la puissance, l'autorité, le bien. Par contre, la gauche *šem'ôl* sert à exprimer le nord, le côté de ce qui est inférieur et mauvais et finalement le mal.

Peut-on remonter jusqu'au « nostratique », cette langue qui d'après les philologues serait à la base de toutes les langues parlées par les races blanches. Je ne le vois pas, encore qu'il y ait un certain *ζόφος*, ténèbres « occident », le vent mauvais de l'ouest, vocable panhéllénique, et qui suppose un *ζέχυρος*, crétois, c'est-à-dire méditérranéen. Certaines racines arabes laisseraient supposer un semblable developpement sémantique.

Quoi qu'il en soit, le fait se retrouve chez tous les primitifs et il s'est conservé jusque chez les peuples les plus modernes, la droite et l'orient sont associés à une idée de bonheur, la gauche et le couchant à un sens mauvais. Tout le monde a remarqué que le latin *sinister* a donné en français sinistre, ou que la place d'honneur est à droite. Herz a écrit autrefois dans la *Revue Philosophique*, 1909, un article des plus intéressants : *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse.*

1. Il existe un homonyme *εὐ* + *ώνυμος* « qui a bon renom, de présage favorable, avec la particule *εὐ*, bien », < * es-u ; c'est cette particule qui a sans doute fait disparaître *εὐ*, à gauche.

2. *ἀριστερός*, gauche, n'a rien à voir avec *ἄριστος*, très bon.

D'où cela peut-il provenir ? Les physiologues expliquent le fait par l'asymétrie congénitale. La droiterie et la gaucherie auraient leur base dans l'organisme même, sans que d'ailleurs on puisse s'accorder sur la cause organique déterminante. Plus tard l'homme aurait transféré dans le monde ce qu'il éprouvait inconsciemment en lui-même. Lorsqu'on se place face au soleil à son zénith, l'astre ne tourne-t-il pas de gauche à droite ?

Il était dès lors naturel de transporter ces notions dans le domaine culturel et les pratiques religieuses. La droite devient le côté des dieux et la gauche le côté des démons. Le dévot se tourne vers la droite pour s'attirer la faveur des puissances célestes et vers la gauche pour écarter de lui la menace des puissances infernales Vouée aux dieux, la droite est sacrée et seule digne d'exercer les fonctions du culte : c'est du pied droit que l'on entre dans le lieu saint et de la main droite que l'on présente aux dieux l'oblation sacrée. Inversement, c'est du pied gauche que l'on pénètre dans les lieux hantés par les djinns et, s'il faut calmer les âmes des morts ou les puissances infernales par une offrande quelconque, la main gauche est toute désignée pour ce sinistre contact. Vouée aux démons la gauche est profane et impure et elle ne saurait sans désordre grave servir qu'aux rites funéraires, aux pratiques de sorcellerie et d'une façon générale aux besognes immondes.

Ce sont ces mêmes pratiques que M. Cuillandre a détectées et mises en lumière dans les poèmes homériques, mais en les rattachant de la façon la plus heureuse aux doctrines pythagoriciennes.

Dans la cléromancie homérique le héraut qui présente les sorts va de la gauche vers la droite afin précisément d'aboutir à un heureux résultat. Au festin des Olympiens, l'échanson verse le nectar en allant de gauche à droite et de même au festin des Prétendants dans l'*Odyssée*. Par contre, lors du massacre de ces mêmes prétendants, la vengeance d'Ulysse s'accomplit par un mouvement de droite à gauche. Dans la course des chars que l'*Iliade* nous décrit au chant XXIII et qui fait partie des jeux funèbres en l'honneur de Patrocle, les chevaux tournent vers la gauche, parce qu'il s'agit d'un rite funèbre, tandis que dans les courses ordinaires, l'évolution autour de la borne se fait de gauche à droite.

Mais pourquoi, dans les poèmes homériques, les tours à droite se présentent-ils avec un caractère heureux et de manière à porter chance, tandis qu'au contraire les tours à gauche s'accomplissent pour la mort dans la tristesse et le malheur ? Dans son récit de la vision d'Er l'Arménien (*République*, 614 c.), Platon nous montre les âmes, après leur jugement dans la grande plaine de l'autre monde, au carrefour de deux chemins : les unes, les âmes justes, montent à droite vers les hauteurs du ciel : les autres, les âmes injustes,

descendent à gauche vers l'abîme. Mêmes constatations dans le monde latin, dans les rituels brahmaniques et bouddhiques où la *pradakṣhina* (litt. vers la droite, *dextroversum*) correspond à la *dextratio* des Romains et à l'*ἐπιδέξεια* des Grecs. Les Hindous connaissent d'ailleurs la circumambulation vers la gauche, *prasanya*, la rotation à rebours qui constitue un procédé de mauvais augure, un acte de magie noire dirigé contre les hommes et les choses.

La réponse à la question posée plus haut, ce sont les Hindous qui nous la donnent, car la *pradakṣhina* se définit : l'avance dans le sens du soleil. Son symbole bien connu, c'est le *svastıka*, le signe graphique dont les crochets se dirigent vers la droite, signe de bonheur, par opposition au *sauvastika* dont les crochets sont tournés vers la gauche et qui comportent une signification néfaste. ıl ne peut y avoir aucun doute que le *svastika* est un signe solaire, puisque sur les monuments hindous, il occupe assez souvent la place du soleil. Sur les fusaïoles d'Hissarlik, il s'associe à des signes solaires et sur un cratère grec du musée de Vienne, la figure centrale représente Hélios portant lui-même le svastika sur la poitrine.

Substitut symbolique du soleil, le svastika est en même temps signe de force et de bon augure. Une figure empruntée à l'art grec classique représente deux guerriers en pleine action de combat. Ils portent tous les deux la croix gammée à droite, l'un sur les parties viriles, l'autre sur les parties viriles et sur la poitrine. Par contre, la scène funèbre figurée sur un vase cinéraire du Dipylon est dominée par trois croix gammées dont les crochets se tournent vers la gauche. Ce sera l'un des mérites de l'auteur d'avoir mis en pleine lumière ces significations différentes du svàtiska et du sauvastika.

Mais si le premier symbolise un rite de propitiation, c'est parce qu'il est conforme à la norme naturelle, en sanscrit *Ritam*, tandis que l'autre lui est contraire. Max Müller a établi depuis longtemps qu'avant de devenir synonyme de loi, d'ordre moral et religieux aussi bien que cosmique, le vocable *Ritam* a commencé par signifier le cours apparent du soleil. « La marche, le grand mouvement quotidien, le chemin suivi par le soleil de son lever à son coucher, chemin que les puissances de la nuit et des ténèbres étaient impuissantes à jamais barrer, devait être bientôt regardé comme le droit chemin, le bon mouvement, la bonne œuvre ». Ainsi le mouvement apparent du soleil dans son orbite circulaire symbolise la marche régulière de toute la mécanique céleste et par extension les lois de la nature, celles qu'on ne peut jamais violer sans dommage[1]. Une constatation s'impose que les Anciens n'ont pas manqué de

1. Cette tendance à identifier l'homme et le monde qui l'entoure, se rencontre chez nombre de primitifs.

faire, c'est que dans la réalité, sans jamais interrompre son cours, le soleil évolue sans cesse de l'Est à l'Ouest par le sud et de l'Ouest à l'Est par le nord, faisant succéder sans arrêt, le jour à la nuit, la nuit au jour et ainsi indéfiniment.

Nous avons donc là, non pas deux mouvements, mais un circuit fermé sans solution de continuité, image d'un mouvement perpétuel où la mort succède à la vie et la vie à la mort.

Nous retrouvons ici la très vieille idée qui a inspiré aux Crétois de l'époque minoënne le culte des plantes bulbeuses : l'oignon, mort en apparence pendant l'hiver, ne cesse de renaître à chaque printemps ; cette grande idée pythagoricienne, la parenté de tous les êtres, est fondée sur la communauté de leur participation à un élément divin qui est la source de toute vie.

Mais il importe de remarquer que la phase solaire qui évolue dans les ténèbres et la mort, n'est pas moins essentielle et normale que la phase qui évolue dans la lumière et la vie. Elle doit par conséquent participer logiquement avec celle-ci au caractère heureux de l'ensemble du mouvement à droite. Pour certains même, cette phase devrait être la plus favorable puisqu'on ne descend avec le soleil dans la mort que pour ressusciter avec lui à une vie nouvelle et qu'ainsi la mort aboutit à la vie. Les Sémites, les Crétois et les anciens Grecs l'avaient compris dans une certaine mesure, puisque pour eux la journée commence la veille au soir et que la nuit engendre pour ainsi dire le jour. Ainsi s'explique aussi la préférence que dans les augures, les Latins, conservateurs scrupuleux des anciennes traditions, marquaient pour la région de gauche[1]. Mais l'abomination à l'égard de la mort était telle que les Grecs de l'époque homérique ne veulent considérer que l'horreur des Enfers, que les Sémites abominent le ché'ol et qu'ils tiennent à tout prix à éviter cette gauche qui leur rappelle le froid, les ténèbres et la mort. Selon le mot de Mgr Diès : L'homme n'a pu rien inventer de mieux pour ses dieux que de leur prêter la vie pour toujours *(Le cycle mystique*, p. 12*)*.

Ainsi donc, il fut un temps où dans l'histoire religieuse de l'humanité, des hommes avaient compris que la mort n'est pas définitive, qu'elle n'est pas la chute dans le néant, mais qu'elle est suivie d'une reviviscence. Et ces mêmes hommes avaient compris — c'est la conclusion de l'auteur — que « suivre la voie droite, dans le sens conforme à l'ordre naturel, voilà le Bien, également obligatoire pour tous ; aller à l'encontre de l'ordre naturel par des voies obliques et tortueuses, voilà le Mal, également interdit à tous. Ainsi, un et

1. *Nobis sinistra videntur... meliora.* Cic. *De divinat.*, II, 39.

identique sous toutes les latitudes, l'ordre moral que l'homme doit réaliser en lui est à l'image de l'ordre divin qui préside à la vie universelle, et la loi morale n'est autre chose que la loi de la vie sous sa forme la plus noble et la plus élevée ».

A condition de la bien comprendre, un théologien ne verrait pas de difficulté à signer cette formule.

Ouvrage d'une information remarquable et qui a dû demander des années de labeur, travail qui n'est pas seulement d'un érudit, mais l'œuvre d'un penseur. D'un détail en apparence sans valeur, l'auteur a su monter jusqu'à des vues générales, nous apporter des conclusions nouvelles et rattacher un simple rite à des concepts religieux qui l'expliquent. Nous savions déjà par Ch. Picard l'élévation de la pensée religieuse en Crète, par Delatte et Fr. Cumont l'importance du rôle joué dans l'Antiquité par le Pythagorisme. Grâce à M. Cuillandre, nous saisissons mieux comment le rationalisme sec et étroit des Grecs a pu diminuer la vie philosophique et religieuse des Égéo-Crétois qui, sur deux points importants, était arrivée à saisir la vérité.

TH. DEMAN, *Socrate et Jésus*. Paris, L'Artisan du Livre, 1944. In-16 de 310 p.

La comparaison de Jésus avec Socrate est fort ancienne. Vers le milieu du IIe siècle, elle figure déjà très développée dans saint Justin (II *Apol.* X, XI). Les autres apologistes, Athénagore, Tatien, le philosophe Apollonius reprennent la comparaison et tous dans le même sens. Comme Justin, ils parlent du philosophe athénien, non seulement avec ferveur, mais avec une sorte de dévotion : Socrate est un chrétien avant la lettre, un témoin de la vérité. Les Alexandrins, Clément et Origène, leurs disciples, comme Grégoire le Thaumaturge, reprennent le même thème, avec un zèle égal. Chose plus curieuse, les païens sont amenés sur le même terrain. Celse reproche aux chrétiens d'avoir puisé le meilleur de leur doctrine dans la sagesse socratique, Lucien les raille d'avoir donné à l'un de leurs héros le nom de « nouveau Socrate » et Marc-Aurèle revendique hautement la supériorité de Socrate sur les martyrs chrétiens.

Dans les chrétientés d'Occident, les avis sont plus partagés et certains représentent Socrate comme fourvoyé dans l'erreur.

Les milieux du Moyen Age savaient trop peu de chose sur Socrate pour reprendre la comparaison, mais le thème devait réapparaître au XVIIIe siècle et les milieux philosophiques représentent Socrate comme le saint du paganisme. On connaît par contre le jugement de Jean-Jacques Rousseau dans la *Profession de foi du vicaire*

savoyard : « Si la vie et la mort de Socrate sont d'un Sage, la vie et la mort de Jésus sont d'un Dieu ».

Plutôt que de faire de la comparaison entre Socrate et Jésus un procédé littéraire sur une base de controverse *à priori*, selon que l'on admet ou non le surnaturel, ne serait-il pas possible d'établir une méthode d'investigation véritablement objective qui permette de mieux comprendre l'admiration que nous devons au maître de Platon et l'adoration que nous réservons au Christ ? C'est ce qu'a tenté de faire le R. P. Deman dans un beau livre où il étudie successivement la mission de Socrate et celle de Jésus, les entretiens socratiques et les enseignements évangéliques, Socrate et Jésus au service de leur mission, le secret de Socrate et le mystère de Jésus, la survivance de l'un et de l'autre, l'Église de Jésus par opposition à l'Académie platonicienne et le retour de Jésus.

Au terme de cette longue enquête où l'auteur a le plus souvent laissé parler les textes, le R. P. conclut que si Socrate représente l'un des plus parfaits achèvements dont ce monde puisse être capable, si Socrate, selon le mot de Platon, est le meilleur des hommes, si nous restons sensibles à sa beauté et émus par sa grandeur, il y a cependant en Jésus une beauté et une grandeur où Socrate est dépassé. De Socrate à Jésus, peut-on dire, il y a toute la différence qui distingue de la personne humaine la plus accomplie la personne du Fils de Dieu fait homme.

PAUL LE COUR, *Hellénisme et Christianisme.* Bordeaux. Ed. Bière. Collection Atlantis. In-16 de XII 127 p.

Dans son avertissement au lecteur, l'auteur nous informe que « la forme religieuse qui depuis vingt siècles porte le nom de christianisme, doit bientôt se transformer ». Il faut qu'elle retrouve sa « radieuse beauté » par « un retour à ses origines ». Mais ses origines, vous ne vous en seriez jamais douté, ce n'est pas l'Ancien Testament, c'est le monde grec avec Hésiode et Homère. « Le polythéisme grec est l'équivalent du culte rendu aux saints dans l'Église catholique. En réalité la doctrine hellénique des mystères et le pythagorisme enseignaient l'existence d'un Dieu suprême, inconnu, situé au-dessus du Bien et du Mal, et inaccessible à notre entendement. Au-dessous de lui, ils plaçaient le démiurge solaire, à la fois masculin et féminin, non omnipotent. Son nom féminin est Athèna ». p. 26.

Mais Jésus ? Ce n'était pas un sémite, car il parlait grec et il appartenait à la race aryenne. Il se rattachait à la secte des Esséniens qui dépend des doctrines helléniques de l'Ionie, patrie de Pythagore, etc. etc. Et que sera donc ce néo-christianisme ? « Ceux qui attaquent le christianisme pour son intolérance, pour ses dogmes

antiscientifiques, attaquent en fait ce qu'il a puisé dans le Judaïsme et il suffirait de le ramener à l'hellénisme pour le rendre acceptable par tous... La nouvelle religion sera encore le christianisme, mais un christianisme mettant d'accord la foi et la raison, un christianisme rénové dans sa morale, qui ne sera plus l'exaltation de la faiblesse, de la résignation, mais celui de l'héroïsme, la charité étant remplacée par la justice. » p. 50 et 51.

Le couplet n'est pas nouveau, mais il oublie par trop l'histoire de nos héros les plus authentiquement chrétiens, pour qu'on puisse le prendre au sérieux.

L'auteur nous affirme sans rire que *Caïn* et *cohen*, le prêtre, sont identiques, que *Abel* vient de *Ab*, le père et *Hel*, le saint, que le divin pasteur, c'est Orphée, *or-phos*, la lumière d'Aor, que le mot « phénicien » peut se traduire par « *phos niké* », victoire de la lumière, que Sophia désigne la parèdre féminine du Christ et que le mot Jérusalem se compose de *hieros*, sacré, et *mélas*, noir. Il n'est pas jusqu'à la Sulamite du Cantique des Cantiques qui ne soit un retournement de *mélas*.

Il fallait, pour écrire ces choses et bien d'autres encore, une de ces ignorances sereines qui, parce qu'elle ne doute de rien, peut se permettre toutes les affirmations. L'auteur ne connaît rien, ni de la préhistoire, ni de l'histoire ancienne, ni de l'Ancien ni du Nouveau Testament. Il ignore tout de la linguistique hébraïque ou de celles des langues indo-européennes, et son grec ferait sourire un élève de cinquième. Dans ces conditions, je ne vois pas trop ce qui lui reste, si ce n'est une outrecuidance que rien ne justifie.

THASSÉLO DE SCHEFFER, *Mystères et oracles helléniques*. Traduction française du Professeur ANDRÉ JUNDT (Bibliothèque historique). Paris. Payot. 1943. In-8° de 186 p. 8 pl. hors texte.

Un de mes anciens professeurs en Sorbonne s'élevait avec force contre la recette de cuisine littéraire qui consiste à faire un treizième volume en pillant douze autres ouvrages. « Ce n'est pas, disait-il, qu'il n'y ait des livres parfaits de vulgarisation », et il citait en exemple les petits volumes de M. Franz Cumont sur *Mithra* ou sur le *Paganisme oriental dans les religions gréco-romaines*, mais c'est à la condition que l'on sente sous-jacent un contact personnel avec les textes et que l'auteur, très informé des faits, n'ignorant rien des dernières découvertes, soit en mesure de se faire une opinion raisonnée et de tous points justifiée.

L'ouvrage de M. Thassélo de Scheffer rentre malheureusement dans la première catégorie et il serait cruel d'en relever les erreurs les oublis et les prétéritions. Il a compilé son travail en se servant

exactement de deux douzaines de livres allemands, mais il ignore le travail de Foucard et les articles toujours si suggestifs de Ch. Picard sur les mystères d'Éleusis, les livres de Costes-Messelière sur l'oracle de Delphes, les publications de l'École française d'Athènes sur les fouilles de Delphes et de Délos, etc., etc.

Il est très vrai que les mystères d'Éleusis ont pour but de glorifier la conquête du blé, la fécondité de la Terre-Mère, les bienfaits de l'agriculture, l'alternance de vie et de mort qui caractérise notre monde, mais Éleusis ne demandait que des purifications rituelles, les philosophes grecs sont très nets sur ce point, et il est faux de parler de rédemption morale. Quoi qu'en pense l'auteur, Clément d'Alexandrie et les Pères grecs n'avaient pas tort de protester contre certaines obscénités rituelles et Ch. Picard a reconnu la valeur de leur témoignage. Il eût fallu distinguer entre le premier et le second degré de l'initiation et il y a sur l'époptie un passage d'Hippolyte dans les *Philosophumena* qu'on n'a pas le droit d'ignorer. En dépit des affirmations sans preuves de M. Th. de Scheffer, l'Église n'a pas emprunté un seul de ses rites aux mystères grecs et Lourdes ne ressemble en rien au sanctuaire médical d'Épidaure. Les géphyrismes, ces plaisanteries licencieuses qui accompagnaient le défilé de la procession vers Éleusis, n'ont rien d'un libre jeu d'esprit assaisonné de sel altique, c'est une manifestation connue qui explicite des rites de fécondité. Il est regrettable que l'auteur n'en ait pas saisi le sens.

L'origine des mystères d'Éleusis n'est plus douteuse aujourd'hui et elle est à chercher en Crète. Au moment où ces Indo-Européens qu'étaient les Grecs sont descendus par vagues successives du sud de la Russie, la thalassocratie crétoise avait déjà une civilisation brillante basée sur l'agriculture et le commerce maritime. A certains indices nous percevons chez elle un régime matriarcal qui s'apparente au stade d'une petite culture déjà développée et qu'on retrouve en Asie Mineure. La découverte du blé, originaire de la vallée du Jourdain, cultivé par les Natoufiens de la Basse-Égypte, leur était apparue la plus belle des conquêtes. Comme nous le savons par ce livre d'images sans texte que sont les peintures de Cnossos, les Crétois avaient compris que la mort apparente des végétaux n'est qu'une condition de la vie et les thiases — un mot crétois — ont conservé pendant longtemps le culte d'Hyacinthe, autre mot crétois, favori d'un Apollon crétois, la fleur qui renaît de l'oignon desséché. Ainsi, dans l'homme, tout ne mourait pas. Après ce passage douloureux l'âme pouvait revivre comme le papillon, *psyché*, qui en porte le nom et la symbolise et qui aux anthestéries, la fête des morts, voltigeait de nouveau sur les fleurs.

Il ne faut d'ailleurs pas oublier qu'au cours des siècles, les mys-

tères d'Éleusis de sont enrichis d'éléments adventices, pratiques pythagoriciennes, interprétations philosophiques, cultes étrangers comme celui de Dionysos et qui en ont profondément modifié le sens. L'auteur ne semble pas s'en douter.

Un seul mot suffit pour éclairer les mystères de Samothrace et en expliquer l'origine. On y implorait la protection des Cabires. Ce sont des dieux orientaux et au VIIIe siècle av. J.-C., ils apparaissent déjà dans un traité entre Tyr et un roi d'Assyrie.

Pour donner de l'Orphisme une idée juste, il eût fallu connaître les conclusions publiées par A. Boulanger dans le *Mémorial Lagrange* et qui résument trente ans de recherches. L'orphisme n'est pas une religion véritable, c'est une religion purement livresque qui se rattache au mouvement pythagoricien, et qui, à l'époque de l'ère chrétienne, a connu un renouveau factice, mais qui est surtout fait de faux innombrables.

Le sanctuaire de Delphes dépend lui aussi de la Crète. L'hymne à Apollon Pythien apporte à ce sujet un témoignage que l'on n'a pas le droit de récuser et la signature s'en trouve sur l'*omphalos* primitif exhumé par les fouilles françaises. Ce ne sont pas des bandelettes de laine, comme le dit l'auteur, qui sont figurées enveloppant la pierre, mais le filet crétois, *δίχτυς*. Il nous apporte la preuve que le sanctuaire primitif, en même temps qu'il appartenait à une *Gaia* pélasgienne, était consacré à Poseidon, dieu des océans et de la justice, car Dictys, l'homme au filet, n'est autre que Poséidon et c'est lui qui sauve *Dyctynna*, chère aux légendes minoënnes.

Encore un détail. P. 110 l'auteur signale pour les orphiques l'interdiction de manger des haricots et il ajoute : « fait que nous mentionnons sans chercher à l'expliquer ». Il y a là une erreur, il ne s'agit pas de haricots, mais de fèves. Cette pratique se rattache aux prescriptions pythagoriciennes et elle a été l'objet d'un travail décisif dû au savant belge Delattre. La tige sans nœuds de la fève était censée mettre en relations avec le monde chtonien et il importait de respecter au plus haut point une plante qui appartenait aux morts.

Il y aurait encore beaucoup d'autres choses à relever. Nous en avons suffisamment dit pour faire comprendre le genre de vulgarisation auquel appartient l'ouvrage de M. Thassélo de Scheffer.

Histoire générale des Religions, sous la direction de MM. MAXIME GORCE ET RAOUL MORTIER. *La Crète et Mycènes, la Grèce, les Etrusques, Rome, par* MM. JEAN CHARBONNEAUX, PIERRE FABRE, A. G. FESTUGIÈRE, MARTIN P. N. NILSSON. Paris. Aristide Quillet, 1944. Grand in-8° de 426 p., XI gravures hors texte, très nombreuses gravures dans le texte.

Ce serait une erreur grave de croire que cette Histoire des Religions de la Grèce et de Rome publiée dans le cadre d'une *Histoire générale des Religions*, n'est qu'une œuvre de vulgarisation, bonne tout au plus pour un élève de rhétorique ou pour quelque vieux magistrat retraité qui relit ses classiques et revit sa jeunesse, c'est au contraire le meilleur ouvrage que je connaisse, non seulement en français, mais encore en allemand ou en anglais sur ces difficiles sujets. On trouvera sans peine des livres de pure érudition sur tel ou tel point des anciennes mythologies et qui ont leur intérêt, on n'en rencontrera pas d'aussi lumineux, d'aussi complets et intelligents, sur l'antiquité religiéuse grecque et romaine. La raison en est que chaque partie a été confiée à un spécialiste déjà connu par de multiples publications antérieures et qui dans ces pages très neuves a fait le tour de son sujet et synthétisé sa pensée. M. Charbonneaux, conservateur au Musée du Louvre, est connu par ses fouilles à Mallia en Crète, le R. P. Festugière a publié sur l'antiquité grecque des ouvrages qui font autorité, M. P. Fabre est un ancien membre de l'École française de Rome et M. Nilsson est l'auteur d'une *Minoan-mycenean religion*, d'une *Geschichte der griechischen Religion* qui font autorité ! C'est dire la valeur hors pair de ce volume.

On savait depuis longtemps parmi les savants que la religion grecque n'a pas été révélée tout d'un coup par un prophète ou un mage pour s'imposer, immuable, à une longue suite de siècles. Elle n'a pas été codifiée en un livre, elle n'a pas appartenu à une caste fermée, à une Église, elle ne connaît point de dogmes, elle n'est même pas d'origine strictement et proprement grecque. Si Zeus est un indo-européen, Apollon est un asianique, Pallas-Athènè une crétoise et Astarté une sémite. On trouve dans son culte d'innombrables pratiques qui lui sont communes avec les primitifs les plus attardés, tandis que d'autres manifestent une influence égyptienne ou orientale.

Dans ces conditions il est difficile de parler avec Renan du « miracle grec » entendu comme l'apparition irrationnelle d'un phénomène historique de première grandeur. La civilisation grecque a eu ses causes naturelles, elle a été précédée d'une longue préparation, mais elle s'est rencontrée avec un concours exceptionnel de circonstances heureuses qui a puissamment aidé au développement d'un peuple merveilleusemct doué.

Et c'est pourquoi très justement l'ouvrage débute par un chapitre sur la religion crétoise, suivi par un exposé d'une religion mycénienne où s'affirment des croyances minoennes, mais où se manifestent également des influences nordiques et orientales et surtout un mode de vie, des conceptions politiques et sociales qui annoncent la Grèce.

D'où viennent les peuples italiques qui ont peuplé la Péninsule et parmi lesquels les Romains ont fini par dominer ? La question est très discutée, parce que extrêmement obscure. En tout cas un fait semble certain : Dès le VIIIe siècle l'Italie apparaît comme formée d'un très grand nombre de peuples d'origines diverses. Ce sont cependant des indo-européens, puisqu'ils parlent des dialectes latins et qu'ils ont entre eux une indéniable parenté culturelle. Ils pratiquent l'incinération de leurs morts, contrairement aux peuples qu'ils refoulent et qui sont des inhumants. Aussitôt leur établissement, ils vont se trouver en relations avec des éléments grecs dont l'influence commence à se faire sentir, sinon dès le VIIIe siècle, du moins au VIIe, et surtout avec des éléments étrusques qui ont pu agir dès la date que la tradition assigne à la fondation de Rome. Il était donc juste dans ces conditions de faire précéder l'exposé de la religion romaine par la religion grecque, mais aussi par la religion étrusque.

Très justement, à notre avis, M. Fabre se range à l'hypothèse de l'origine orientale des Étrusques. Non seulement le témoignage des anciens, Hérodote en particulier, est formel à ce sujet, mais la toponymie de l'Italie rappelle trop celle des pays asianiques pour qu'il soit possible d'élever un doute à ce sujet On retrouvera donc dans la religion étrusque nombre d'éléments qui sont devenus romains. Nous ne connaissons pas grand'chose du panthéon étrusque, mais du moins saisit-on une hiérarchie ferme entre de nombreuses divinités, hiérarchie qui semble partir d'un animisme très développé pour monter jusqu'à de mystérieuses divinités suprêmes, enveloppées d'inconnu et que les sources romaines appellent *dii involuti*, une importance extraordinaire donnée à la scrupuleuse exécution des rites, et enfin une place hors ligne accordée à la divination, preuve que ce peuple grave accordait peut-être plus d'intérêt aux choses de la terre qu'aux choses du ciel. Mais il convient de souligner que ce sont là autant de traits que nous retrouvons dans les premières périodes de la religion romaine.

Pour se faire une idée de la richesse de l'ouvrage, il n'est tel que de donner par exemple un aperçu de la table des matières de la religion grecque.

A. J. Festugière. La Grèce, La religion. Ch. I. Les origines : Cadre historique. Symboles et rites primitifs. Ch II. Les Olympiens : Prolégomènes. Cycles de fêtes (Athènes) et dieux acropolitains. Ch. III, L'organisation du divin : La cité et ses dieux. La communauté religieuse dans le monde grec. Un lieu saint panhellénique, Delphes. Ch. IV. L'avènement de l'individu, les dieux sauveurs, divinisation des rois, le syncrétisme, la préparation au christianisme.

Martin P. N. Nilsson. La Grèce. La mythologie. Ch. I. Introduction : Les mythes et la science modernes. Ch. II. La création du monde. Le gouvernement du monde. Les grands dieux. Ch III. Les mythes héroïques. Héraclès, les Argonautes, les mythes de Troie, etc.

Ouvrage de toute première valeur.

V. Basanoff. *Regifugium. La fuite du roi. Histoire et Mythe (Collection d'études mythologiques*, II*)*. Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, Adrien Maisonneuve, 1943. In-16 de XV-189 p.

Le sixième jour avant les calendes de mars, le 24 février, est marqué dans les anciens calendriers romains comme le jour du *Regifugium*, fuite du roi. Le peu que nous connaissons de cette cérémonie nous a été conservé par Plutarque dans ses *Quæstiones Romanæ*, 63 : Le *rex sacrorum*, après avoir offert un sacrifice de rite ancien au *comitium*, s'enfuyait du Forum. Des annalistes romains sont d'accord pour voir dans ce rite une commémoration de la fuite de Tarquin le Superbe hors de la cité ! Seul Verrius Flaccus déclare que cette explication est fausse, car Tarquin serait parti en exil du camp et non pas du forum.

Les historiens modernes n'acceptent pas cette interprétation historique, car la fête du *Regifugium* avait un rapport avec celle des *Poplifugia* du 5 juillet et la fuite du peuple n'a rien à voir avec celle du roi étrusque. On a cherché l'explication de ce rite dans les cérémonies grecques où le sacrificateur prend la fuite parce que la victime étant sacrée, l'immolation constitue un sacrilège. D'autres, comme Marquard et H. J. Rose, y voient une fuite purificatrice La victime serait une sorte de bouc-émissaire et le roi-sacrificateur s'enfuit pour éviter la contagion d'un objet maléfique chargé de péché. Frazer observe que la cérémonie a lieu dans une période intercalaire de l'année où un roi-bouffon prenait en main la souveraineté et payait de sa vie cette prérogative temporaire. Le malheur, c'est que dans le rite du *Regifugium*, il s'agit du *rex sacrorum* et que ce *rex sacrorum* est le représentant par excellence de l'ordre normal et non pas de l'ordre intercalaire. Par ailleurs, nous connaissons déjà à Rome un roi-bouffon, c'est celle du roi des Saturnales.

M. Basanoff nous apporte une nouvelle explication dont on ne peut pas dire qu'elle s'impose, mais dont certains éléments sont peut-être historiques.

Les *poplifugia* et le *regifugium* ne seraient que les deux fragments d'une seule et même fête, répartis lors de l'introduction de l'année de douze mois, entre les deux fêtes solaires de Jupiter. Cette fête était celle des Saturnales primitives, des Saturnales non romanisées, célébrées en marge de l'État romain par le groupe d'étrangers

qui séjournait au quartier étrusque et qui étaient engagés dans le commerce du Forum Boarium. Ils célébraient chaque année leur fête au mois de juillet et ces réjouissances rappelaient aux Romains leurs propres festivités de la fin de l'année et qui se rattachaient au solstice d'hiver et au rajustement du cycle solaire.

A en juger d'après les bribes du mythe, cette fête était présidée par un *princeps*, à qui tout était permis et qui expiait sa licence et son pouvoir éphémère par sa mort, laquelle signifiait la fin de la fête et la dispersion des participants.

L'auteur pense que cette fête étrangère devait être d'origine asiatique et qu'il s'agit de la fête babylonienne des Sacées en l'honneur d'Istar, fête célébrée au mois d'Ab (juillet-août). Les Sacées ont été depuis longtemps rapprochées des Saturnales romaines, Basanoff reconnaît l'origine asianique des Étrusques et il admettrait l'équivalence d'Istar-Satre, équivalence qui résoudrait la problème des origines énigmatiques du Saturne romain. Istar, déesse de la fécondité correspondrait à un Satre, démon hypothétique étrusque de la vie. Plus tard, les Romains auraient senti ce qu'avait de dangereux le contact des étrangers et de leurs mœurs si profondément opposées à la gravité et au sérieux romains. Le rite du *Regifugium* aurait alors revêtu un caractère prophylactique, il aurait eu pour but de conjurer le retour de ces dangers et le mythe de Tarquin en aurait conservé et transmis le ressentiment vivace.

Mon Dieu, je veux bien ! mais il y a dans l'ouvrage trop de conditionnels et d'hypothèses. Je demande des preuves et n'en trouve pas. Le livre se rattache à une série de travaux inaugurée par Dumézil et J. Bayet où la méthode comparative en histoire des religions est appliquée, nous l'avons déjà fait remarquer, d'une façon exagérée et par conséquent inadmissible.

R. P. Festugière. O. P. *La révélation d'Hermès Trismégiste.* I. *L'astrologie et les sciences occultes*, avec un *appendice sur l'Hermétisme arabe* par Louis Massignon, Professeur au Collège de France (Collection *Etudes bibliques*). Paris, Gabalda, 1944. In-8° de xii-424 p. 1 planche hors texte.

« *Non licet omnibus adire Corinthum* », le livre du R. P. Festugière ne s'adresse guère qu'aux érudits, mais ses conclusions sont d'un intérêt si précieux pour la connaissance de la religion de l'Empire romain aux deux premiers siècles de notre ère, qu'il convient de les faire ici ressortir. Elles s'imposent avec une force si grande que théologiens, exégètes et historiens n'auront plus désormais le droit de les ignorer.

Mais, qu'est-ce donc au juste que cet Hermès Trismégiste, Her-

mès trois fois grand ? Pour le savoir, il n'est que d'écouter l'auteur lui-même en sa *Préface.*

Vers la fin de la période hellénistique et sous l'Empire, il se répandit dans le monde gréco-romain un certain nombre de sagesses révélées que l'on attribuait, soit à des mages perses (Zoroastre, Ostanès, Hystaspe). soit à un Dieu d'Égypte (Thot-Hermès), soit à des oracles venus de la Chaldée (oracles chaldaïques), soit même à des prophètes ou philosophes de la Grèce qui auraient approché de plus près le divin, car c'est au même temps que refleurissent le pythagorisme et l'orphisme.

Parmi ces sagesses révélées, celle qui porte le nom d'Hermès Trismégiste est l'une des plus importantes, et par le grand nombre d'écrits qu'elle a laissés et par le champ que couvre cette littérature. On n'en connaît et l'on n'en étudie le plus souvent que ce qui touche à la philosophie et à la théologie. Cependant l'Hermès égyptien s'est intéressé à bien d'autres domaines : il s'est occupé d'astrologie, d'alchimie, de magie, et loin que cet hermétisme, qu'on pourrait dire populaire, ne représente qu'une branche secondaire et tardive de la révélation hermétique, c'en est au contraire la production la plus ancienne, celle qui a donné sa forme et servi de modèle, du moins pour une grande part, à l'hermétisme savant. La connaissance de cet hermétisme populaire eût été difficile, il y a encore cinquante ans, mais depuis lors d'admirables travaux, le *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*, les *Papyri Graeciae Magicae*, etc., ont mis en lumière une foule de documents qui éclairent d'un meilleur jour la religion vivante, les croyances réelles d'une partie sans doute importante des habitants de l'Empire et plus particulièrement de l'Égypte.

Seul en France, le P. Festugière, dont on n'a pas oublié le beau livre sur l'*Idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, était à même d'écrire ce très difficile ouvrage.

Le travail comportera deux parties dont nous n'avons ici dans le présent volume que la première. L'auteur y étudie les écrits nombreux et dispersés où Hermès traite de l'astrologie et des sciences occultes, c'est-à-dire de l'alchimie, de la magie et de cette thérapeutique, fondée sur les sympathies et antipathies secrètes entre les êtres de la nature, dont les *Kyranides* hermétiques sont l'un des plus curieux témoins. Ces chapitres sont précédés par une introduction générale d'une magnifique ampleur historique, qui pour beaucoup sera une révélation, et, où le R. P. nous fait comprendre comment ont pu naître ces sagesses révélées et ce qui en assura le succès. Nous y reviendrons tout à l'heure. C'est là sans aucun doute l'un des sujets les plus captivants de l'histoire religieuse de l'Empire romain aux premiers siècles du Christianisme, l'un des plus obscurs

aussi, mais dont l'auteur a su admirablement dégager les traits principaux. Le dernier chapitre de l'Introduction est consacré à la personnalité d'Hermès, en réalité le dieu égyptien Thoth, et le dernier chapitre de l'ouvrage aux formes littéraires sous lesquelles se présente à nous le *logos* de cette révélation.

Après trois cent cinquante pages qui sont surtout d'analyse, travail d'une érudition presque scandaleuse parce qu'elle sait tout, à laquelle rien n'échappe, ni des manuscrits, ni des travaux publiés, l'auteur n'hésite pas à prendre ses responsabilités et à tirer ses conclusions. Je les emprunte à l'auteur, car elles valent d'être reproduites presque intégralement. En ce qui concerne l'hermétisme populaire, c'est-à-dire les écrits de sciences occultes, il apparaît tout d'abord que cette littérature hermétique n'a rien de propre ni d'original. Le nom d'Hermès a couvert un mouvement qui se rencontre identique sous le patronage d'autres prophètes. Ainsi la botanique astrologique d'Hermès ne se distingue en rien de celle qui est attribuée à d'autres maîtres (Salomon, Alexandre, Ptolémée, etc) : elle se fonde sur la même doctrine des vertus cachées (sympathies et antipathies), elle relève de la même croyance à la vertu des astres ou des dieux des astres, elle met en œuvre les mêmes pratiques. Les recettes magiques d'Hermès sont en tout semblables à celles par exemple d'Apollonius. Bref, dans ce domaine, Hermès paraît n'avoir été que l'un des prête-noms dont on se sert à l'époque hellénistique pour contenter le besoin de révélations qui travaillait alors un si grand nombre d'esprits.

Si donc l'on se demande quel est l'intérêt de l'hermétisme occulte, on voit aussitôt que le problème recule et qu'il faut donner à la question une portée plus vaste : quel est l'intérêt de ce mouvement occultiste tout ensemble scientifique et religieux qui a exercé tant p'influence à l'époque hellénistique et gréco-romaine ?

Le premier et le plus apparent est qu'il n'y a plus de séparation entre science et religion. Distinguer rigoureusement ces deux domaines, définir avec précision ce qui revient à la connaissance du monde et ce qui revient à la connaissance du divin, dégager l'ordre rationnel de la gangue mythologique, avait été l'une des grandes conquêtes de la philosophie grecque depuis les présocratiques. Ces domaines sont de nouveau confondus, et ils le sont dans leur principe même, puisque désormais la science, toute science, ne peut être obtenue que d'un Dieu ou d'un prophète théopneuste qui la donne par révélation.

Cette révélation peut affecter bien des formes, mais qu'il s'agisse d'astrologie, de thérapeutique ou d'alchimie, une même figure du monde se dessine d'où résulte une même façon de comprendre la science et la religion. Cette doctrine du monde est à l'opposé d'une

science de type mathématique qui ne fait appel qu'à la raison, ou d'une science du type aristotélicien dans laquelle les phénomènes s'enchaînent les uns aux autres depuis l'être tout matériel, inerte insensible et irraisonnable, jusqu'à la Cause première immatérielle qui ne dirige pas le monde par contact direct mais par un ensemble de lois.

De ce point de vue, il semblerait que la tendance à l'unité qui avait caractérisé les philosophies de Platon et d'Aristote, eût disparu entièrement. L'universel fait place au phénomène singulier, à l'individu concret. Et comme dans cet individu, c'est aux propriétés les plus étranges, aux *mirabilia* que l'esprit s'arrête, on ne voit pas comment sur de telles bases pourrait se constituer une science.

Cependant, dans ce grand nombre de propriétés étranges que l'on s'est plu à recueillir, voici que, de nouveau, l'unité va sortir. Ce ne sera plus une unité abstraite qui se présente comme un système de lois, mais une unité entre choses concrètes. Il n'y a dans l'univers que des individus concrets, mais chaque être individuel apparaît comme un *être vivant*, doué de propriétés particulières qui le singularisent et lui permettent d'agir d'une certaine manière qui n'est qu'à lui, sur les autres individus. Ces propriétés d'action et de réaction des êtres concrets les uns sur les autres, nous les formulerions aujourd'hui en termes de chimie ou de radio-activité : pour les anciens, ce sont « des vertus occultes », des forces étranges inexplicables par les seules raisons naturelles. Et cependant, maintenant que toute la science tourne autour de ces forces et de leur emploi, il importe extrêmement de les connaître et de les expliquer. D'où viendra l'explication ?

C'est ici qu'intervient la doctrine des astres qui a joué un si grand rôle à partir du IIIe siècle avant notre ère : « Le ciel, dieu perceptible aux sens, gouverne tous les corps, dont l'accroissement et le déclin ont été commis à la charge du soleil et de la lune... Or, de tous ces corps célestes, il se répand de continuelles effluves à travers le monde et à travers l'âme de tous les individus d'un bout à l'autre de la nature ». De la constatation des vertus occultes et de la doctrine astrale est né l'occultisme hellénistique. Les vertus occultes ont fourni les données immédiates de cette « science », c'est-à-dire le phénomène qui, aux yeux du *physikos*, est susceptible d'être utilisé pour quelque opération de médecine ou de magie. La doctrine astrale offre le principe d'explication. C'est que toutes ces relations de sympathie ou d'antipathie entre les corps terrestres dépendent, en réalité, d'effluves émanés des corps célestes. De là la nécessité de tenir compte des jours et des saisons.

Mais comment connaître ces affinités ? Puisqu'elles proviennent

du ciel lui-même, puisqu'on se méfie de la raison et ne veut plus en croire qu'un dieu ou un prophète inspiré, il faut bien les demander à une révélation. On voit aussitôt la conséquence qui découle de ce principe : c'est que, en droit comme en fait, la science n'est plus distinguée de la religion, l'exercice de piété prend la place de l'effort rationnel et la connaissance des secrets divins qui est, au vrai, une illumination, cette connaissance d'un type nouveau qu'on est convenu d'appeler *gnose* pour la distinguer de la connaissance purement rationnelle, est en fonction directe de la piété. C'est par la prière, l'ascèse et le jeûne que le médecin Thessalos s'apprête à recevoir du dieu Asklépios la science botanique qu'il en attend. Tout savoir se résume en cet unique savoir : qui communique avec Dieu puise à la source même d'où toute vérité découle.

Seulement cette piété peut prendre des formes bien diverses. Elle peut mener à une démonologie plus ou moins complexe où le monde hellénisé à son déclin retrouvait les conceptions les plus primitives et les plus sauvages du temps de ses origines. D'autres fois, au contraire, lorsque les effluves astraux sont tenus pour des émanations directes du Dieu-Premier, la piété consiste dans ce cas à s'unir à l'Esprit divin, à se fondre dans cette vie sans limites, immanente à tous les êtres, présente à l'œil de l'âme quand on a mortifié les passions et qu'on s'est recueilli au fond de soi-même. Cette contemplation toute pure et toute spirituelle rejoint par certains traits le Christianisme. Il n'est pas impossible que des âmes païennes aient suivi tout à tour ces deux voies, qu'après s'être plongées dans les opérations de la magie la plus grossière, elles se soient perdues ensuite dans des élans d'amour pour le dieu hypercosmique. On rencontre chez l'empereur Julien de tels disparates.

Et c'est là, en définitive, que réside l'intérêt principal du beau livre du R. P. Festugière. Il nous met dans un contact direct avec la réalité humaine. On peut n'avoir aujourd'hui qu'un goût médiocre pour l'occultisme et la magie. Mais est-ce bien là la question ? Il s'agit de comprendre, de se représenter les sentiments, les croyances, les raisons de vivre et d'agir en ces temps de l'Empire romain où, réunis en apparence sous un même prince, soumis aux mêmes lois, formés dans les mêmes écoles, parlant tous grec ou latin, les hommes en vérité s'opposaient les uns aux autres par des contrastes infinis en ce qui touche leur vrai fond, dans ces régions de l'âme où naissent les vrais motifs de la conduite. Plus on considère la vie spirituelle dans l'Empire décadent, plus on la voit diverse. L'unité n'était que de surface : elle n'avait pas gagné les âmes, il n'y avait point de communion.

Seulement avec des travaux comme ceux de Fr. Cumont sur *les Religions orientales dans le paganisme romain* ou ses *Recherches sur*

les symboles funéraires des Romains, avec le présent ouvrage du P. Festugière, on voit combien nous sommes loin des manuels qui nous présentent le tableau officiel et faux de la religion des Romains sous l'Empire. L'académicien Boissier ne publierait plus tels quels ses volumes si agréablement composés.

Ouvrage de toute première valeur et qui nous apporte vraiment des conclusions nouvelles[1].

JACQUES VANDIER, *Les anciennes religions.* I. *La religion égyptienne, précédée d'une introduction à l'Histoire des Religions. Avant-Propos général par René Dussaud* membre de l'Institut. *Bibliographie générale par* H.-C. PUECH. (Collection MANA). Paris, Presses universitaires de France, 1944. In-8º de XVLIII-240 p.

Il y a deux manières de faire l'histoire d'une religion. On peut la prendre en elle-même, la suivre dans son développement intérieur sans se préoccuper des facteurs étrangers qui ont pu contribuer à sa formation ou influer sur son évolution, mais on peut aussi la voir dans ses relations avec l'extérieur, peser le poids des influences étrangères qui ont pu la faire évoluer dans tel sens plutôt que dans

1. Quelques remarques qui montreront à l'auteur avec quel soin et quel intérêt j'ai lu tout son livre. P. VIII, n. 1, il y a eu entre 1920 et 1925 une nouvelle édition du travail de Louis MÉNARD, le dernier des païens, sur *Hermès Trismégiste.* P. 16, à propos de la défense de toucher un coq blanc, l'auteur aurait pu noter que ce tabou est d'origine iranienne et que M. Fr. Cumont a fait à ce sujet une communication des plus intéressantes à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. P. 26, n. 3 : « Je ne suis pas aussi sûr que le Révérend Père que le nom n'ait pas eu chez les Grecs une force opérante. Cette croyance se constate chez tous les primitifs et j'ai quelques textes à ce sujet qui me chantent dans la mémoire Je m'excuse de ne pas les donner ici, mais je suis dans une ville où la bibliothèque universitaire est lamentablement pauvre et les Allemands m'ont volé ma bibliothèque personnelle. P. 63, les origines de la gnose païenne sont beaucoup plus lointaines et d'un dessin plus compliqué que l'auteur ne semble le dire, du moins à mon avis. P. 71, pour le dieu grec Hermès cf. *Homère et les origines sacerdotales de l'épopée grecque*, t. III, p. 87 s. P. 345, à propos des origines de l'Orphisme, il n'eût pas été mauvais de renvoyer à A. BOULANGER, *Le Salut selon l'Orphisme*, dans *Mémorial Lagrange*, p. 69-79. qui résume des années de travail et nous donne l'opinion la plus fondée que l'on puisse se former sur ce difficile sujet. Enfin que le Révérend Père veuille bien me permettre de lui signaler que toutes ces billevesées sur la magie, l'astrologie, les affinités et les antipathies trouvent encore aujourd'hui crédit auprès d'un certain nombre d'esprits qu'on pourrait croire immunisés. Je le renvoie au *Manuel de Haute et Basse Magie*, par Eliphaz LÉVI, et aux publications de la librairie Chacornac à Paris. Cette maison d'édition a publié, il y a sept ou huit ans, une histoire et un manuel de magie où se trouvent expliqués les noms de substances magiques employées dans l'antiquité et leur appellation moderne.

tel autre et ainsi mieux distinguer ce qui constitue son caractère propre et ce qui lui est adventice.

La première méthode peut se comprendre dans certains cas, mais elle est dangereuse, car à l'usage elle se révèle insuffisante à tout expliquer et elle se prête trop facilement aux vues *a priori*. A l'heure actuelle, Bossuet ne referait pas tel quel son *Discours sur l'Histoire Universelle*. Pour bien comprendre la religion de la Grèce, il ne convient pas seulement d'étudier les documents grecs, il convient de se rappeler qu'on y retrouve de vieilles superstitions pélasges, des pratiques asianiques venues d'Asie Mineure, des conceptions religieuses empruntées à la Crète à travers la civilisation mycénienne, le tout brassé, mélangé, revivifié par la génie lucide d'Indo-Européens descendus assez tardivement dans ce qui devait être la Grèce.

Ainsi en est-il de la religion égyptienne. On peut la considérer dans son évolution intérieure, dans ce vase, beaucoup moins clos qu'on ne le pense, qu'est la vallée du Nil, à partir des dieux primitifs de l'époque thinite pour aboutir à la magie et à la religion populaire des temps hellénistiques. Mais le malheur, c'est que ces dieux de l'époque thinite ne sont déjà plus des dieux primitifs. Avant d'émerger à l'histoire, l'Égypte a passé par de longues périodes paléolithique, néolithique, énéolithique, le fond de la population est formé de négroïdes et de méditerranéens hamitiques, mais il a reçu l'apport d'invasions sémitiques et la langue égyptienne est du type chamito-sémitique. On devra donc retrouver dans la religion devenue la religion égyptienne des éléments empruntés à tous ces peuples divers. Il n'y a peut-être pas de totémisme, mais on y peut repérer de l'animisme africain, on y rencontrera un dieu sémite, Horus, le dieu-faucon, et Osiris a trop de points communs avec Adonis-Tammouz pour n'être pas venu de Mésopotamie en passant par la Syrie. Il eût été bon de le mentionner plus expressément. Il y a plus. Le nom et le rôle égyptiens d'Osiris (égypt. *Asari*) rappellent étrangement le dieu Mardouk, sous son évocation d'Asari, protecteur des récoltes[1].

La liste de ces influences extérieures ou mieux de ces éléments qui ont contribué à former la religion égyptienne, tout comme celle des éléments ethniques qui ont participé à la formation du peuple égyptien, pourrait s'allonger encore. Le rôle des théologiens d'Hermopolis ou de Memphis a été précisément de tenter la fusion de toutes ces divergences ; malheureusement les divisions politiques étaient encore trop nettes, les croyances populaires trop vivaces pour pou-

1. Cf. Brünnow, *Classified List, 924*.

voir réussir cet amalgame. Il est donc douteux qu'un historien actuel puisse édifier une synthèse logique là où les prêtres de la vallée du Nil ont échoué ! Et puis, pourquoi attacher une si grande importance aux hypothèses allemandes de Sethe et de Kees ? L'auteur n'ignore certainement pas comment elles sont encore discutées parmi les égyptologues.

Ceci dit, je n'en suis que plus à l'aise pour féliciter M. Vandier du beau livre qu'il nous a donné sur la religion égyptienne. On sait le succès que la collection *Clio* a rencontré auprès du public cultivé, les services que rendent ces longues notes qui résument les sources, la bibliographie, et surtout cet « *Etat des questions* » qui fixe d'une façon précise le point où s'arrêtent les résultats acquis et où commencent les hypothèses. *Les Presses Universitaires* ont entrepris sur le même plan une collection d'Histoire des Religions et nul doute qu'un même succès ne s'affirme pour ces ouvrages que publient des spécialistes d'une valeur reconnue.

Dans les dernières pages du livre, M. Vandier résume ses conclusions. Il note avec raison cette tendance au syncrétisme qu'a toujours eue l'Égypte, compromis impossible entre l'universalité de l'idée de Dieu et le particularisme des cultes locaux. Le travail des théologiens a été de dégager de cette poussière de dieux immergés dans les choses, une notion abstraite, l'universalité de l'essence divine, et même, après la doctrine amarnienne, l'unité de l'essence divine, susceptible de se manifester aux hommes sous des formes différentes. Que la foule n'ait pas atteint ces hauteurs, la chose est évidente, mais, et c'était déjà la conclusion de Maspero[1], il est difficile de nier que certains esprits supérieurs ne se soient élevés, non seulement jusqu'à la monolâtrie, mais même jusqu'au monothéisme, le stade le plus évolué de la pensée religieuse.

La religion égyptienne ne devait pas se maintenir sur ces sommets et si l'on veut se rendre compte dans quels bas-fonds elle a fini, il suffira de lire le beau livre de M. Franz Cumont : L'*Egypte des astrologues*.

Jules Leroy, *Introduction à l'étude des anciens codes orientaux*. Paris. Librairie Orientale et américaine, G. P. Maisonneuve. 1944. In-16 de 135 p.

Le titre dit bien ce qu'est ce petit livre. Jusqu'aux premières années du siècle dernier la Bible était à peu près notre unique source de renseignements sur les grands empires orientaux. Nous avons à l'heure actuelle des lois sumériennes, le code d'Hammurabi, les

1. *Etudes de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, t. II, p. 390.

lois assyriennes, le code hittite, le code israélite ou mosaïque. Que sont ces textes et où ont-ils été publiés ? Que contiennent-ils au juste et quelles sont les études principales dont ils ont été l'objet ! En fait c'est presque tout le droit des anciens sémites qui remonte ainsi à la surface de l'histoire, droit public et privé, droit pénal, droit familial, droit de propriété et dans certains cas droit religieux.

Une fois de plus nous en tirerons la conclusion que les Hébreux ne sont pas dans l'histoire des isolés et que, dans nombre de cas, une distinction s'impose entre ce qui a été la civilisation commune aux peuples du Proche-Orient et le donné révélé, qui a constitué la révélation propre au Pentateuque. Ajoutons que ces codes renferment souvent des détails du plus haut intérêt sur la religion des différents peuples de l'Asie Intérieure.

Un petit volume net, précis et qui rendra service en un domaine encore peu étudié.

Édouard Dhorme, *Les anciennes religions de Babylonie et d'Assyrie.* — R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens.* (Collection *Mana*, *Introduction à l'Histoire des religions. Les anciennes religions orientales*, *tome* II). Paris. Les Presses Universitaires de France, 1945. In-8° de III-433 p.

Avec beaucoup de raison, M. Dhorme fait siennes les paroles que M. Thureau-Daugin écrivait dans son *Esquisse d'une histoire du système sexagésimal* (1932, p. 14) : « Tout fait croire que la civilisation sumérienne n'a pas été importée, qu'elle s'est formée sur place ». Et il ajoute : « Les Accadiens, appartenant au groupe des Sémites devenus sédentaires, furent conquis par la terre où ils s'étaient installés. Ils recueillirent l'héritage des premiers occupants, adoptèrent leur écriture, tout en conservant leur langue propre, s'assimilèrent leur art et leur technique. Dans le domaine religion, cette absorption de l'élément accadien par l'élément sumérien fut telle qu'on ne peut aujourd'hui, sans risquer de tomber dans la plus grossière erreur, ranger la religion accadienne et ses dérivés, la babylonienne et l'assyrienne parmi les religions sémitiques. Toutefois les Sémites d'Accad et plus tard ceux d'Amurru marquèrent de leur empreinte certains aspects de la religion sumérienne. On reconnaît leur influence principalement dans le culte rendu à la lune, au soleil, à la planète Vénus, au dieu foudre ».

Et de fait, lorsque les Sémites d'Accad, vers le milieu du IIIe millénaire, imposeront leur hégémonie au pays de Sumer, ils ne chercheront pas à évincer les vieilles divinités sumériennes. A l'aurore de l'histoire, la Basse Mésopotamie vit déjà d'une vie sociale parfai-

tement organisée. On devine une période animiste à laquelle a succédé un véritable anthropomorphisme divin. Les Accadiens se contenteront dans la plupart des cas de donner au dieu ou à la déesse le nom en usage au pays d'Accad. C'est ainsi par exemple que la planète Vénus honorée sous le nom d'Innina dans la sumérienne Uruk sera invoquée par les Accadiens sous le nom d'Ishtar, l'Astarté des Sémites occidentaux.

Plus tard, lorsque les Amorrhéens, des Sémites de l'Ouest, réussiront à réunir sous le sceptre de Babylone, non seulement Sumer et Accad, mais encore la Babylonie du Nord et l'Assyrie, ils se garderont bien de supprimer les anciens cultes. Si le dieu de Babylone Marduk profite de la supériorité de sa cité, il reste néanmoins inférieur à son père, le sumérien Enki ou Ea qu'il va consulter. De même les Cassites ou Cosséens, ces montagnards qui, du milieu du XVIIIe siècle jusqu'au milieu du XIIe imposent leur autorité à la Babylonie, n'ont cure d'abolir la religion locale. Comme leurs devanciers ils contribuent à l'embellissement ou à la reconstruction des temples.

Plus aisée encore sera l'adaptation des Assyriens de Ninive à la culture suméro-accadienne. La religion assyrienne est dominée par la figure d'Assur, mais lorsque les rois d'Assyrie entreront à Babylone, ils n'y entreront ni en iconoclastes ni en sacrilèges et c'est à Assurbanipal que nous devons l'incomparable collection de tablettes sumériennes, suméro-accadiennes, babyloniennes, assyriennes qui a sauvé pour nous toute cette ancienne culture. Sous la dynastie néo-babylonienne les rois restent fidèles aux anciens cultes et la religion demeure figée autour des sanctuaires où habitent les anciens dieux. On discute pour savoir si les Achéménides ont été des zoroastriens. Ce qui est certain, c'est qu'ils manifestent une admirable tolérance, les cultes de l'antiquité persistent et jusque sous les Séleucides on continue de copier infatigablement les textes cunéiformes, on se livre à des recherches minutieuses pour mettre à la portée des initiés les ressources de la magie, de la morale, de la science et de la religion.

M. Dhorme avait publié, il y a plus de trente ans, un petit volume : *La religion assyro-babyloniene* dont M. Loisy reconnaissait la haute valeur scientifique. Depuis lors le labeur des archéologues, des philologues et des savants a produit d'admirables résultats et c'est tout un passé religieux qui, grâce à eux, réapparaît à nos yeux. Nul n'était mieux indiqué que le savant professeur au Collège de France pour nous faire connaître ce qu'il y a de définitivement acquis en ce domaine.

La seconde partie de l'ouvrage consacrée aux Hittites, aux Hourrites, aux Phéniciens et aux Syréens, est due à M. Dussaud, l'émi-

nent secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Les Hittites sont des Indo-Européens. Sans aucun doute la civilisation et les cultes mésopotamiens ont exercé chez eux une influence profonde, mais la grande déesse-soleil d'Arinna, le dieu de l'orage, avec le taureau comme attribut, un dieu-soleil fils monté sur un lion, une potnia-thérôn y gardent la prééminence. On peut se demander si les grands cultes anatoliens de l'époque gréco-romaine et en particulier celui de Kubaba-Cybèle ne sont pas l'aboutissement des vieux cultes hittites. En tout cas le dieu de l'orage hittito-hourrite Teshoub a survécu dans Jupiter Dolichenus, le dieu à la double hache monté sur un taureau.

Les cultes phéniciens anciens, tels que nous les connaissons par les documents de Ras Shamra, sont essentiellement des cultes agraires. Nous verrons donc se refléter dans le culte et spécialement dans les mythes l'opposition entre l'hiver et l'été, la double origine des eaux fécondantes, origine céleste et origine souterraine. Les dieux El et 'Elyôn, Ba'al, Mikal, Reshef l'éclair, Dagon, le dieu-blé, Ashérat ou Elat, la parèdre des grands dieux, 'Anat, 'Ashtart ou Astarté, Adonis et Melqart subsisteront jusqu'à l'époque romaine et les pratiques destinées à les honorer se retrouvent en de nombreux passages de l'A. T. A toutes ces divinités succéderont les dieux syriens proprement dits. Hadad s'identifie avec Jupiter Damascenus et Ashtart et Anat avec Atargatis, Eshmoun-Adonis avec Asclépios et Shamash avec le Sol Invictus. Palmyre honorera spécialement Gad-Tyché, la bonne Fortune (Isaïe LXV, 11), mais l'élément arabe très important y introduira nombre de ses dieux, Allat, c'est-à-dire *al-ilat*, la déesse, que l'historien Hérodote appelait Alilat. Les Nabatéens adoreront un dieu Dusarès, identifié avec Dionysos et qui représente la force vive de la végétation, dieu des récoltes et des vendanges, et Shaï'al-qaum, l'antibachique Lycurgue, le dieu qui ne boit pas de vin, souvenir transposé de l'ancienne lutte entre Mot et Aliyan Ba'al des documents de Ras Shamra.

Ce deuxième volume de la collection *Mana* est dû à des spécialistes très hautement qualifiés. Ce n'est pas un ouvrage de vulgarisation, c'est la mise au point des toutes dernières découvertes de l'histoire en un volume que les orientalistes et les biblistes devront avoir dans leur bibliothèque.

JEAN HERBERT, *La notion de la vie future dans l'Hindouisme*. Paris, Albin Michel, 1945. In-16 de 108 p.

Ce petit ouvrage sur la notion de la vie future dans l'Hindouisme reproduit le cours donné aux Facultés Catholiques de Lyon dans

la chaire de missiologie par M. Jean Herbert dont les travaux sur l'Inde sont bien connus.

L'auteur reconnaît sans peine que la base dogmatique sur laquelle s'appuie toute la spiritualité hindoue, la doctrine des réincarnations successives, est inconciliable avec la doctrine catholique, mais au bout de tout il y a quand même Dieu et l'union à Dieu. Pour parvenir à cette union mystique l'Hindou, foncièrement religieux, se livre à une pratique des vertus qui, en bien des cas, le rapproche singulièrement de nos plus grands saints.

L'ouvrage est écrit avec cette sympathie qui fait le charme de certains livres du R. P. Charles ou du R. P. de Lubac, sympathie qui seule peut permettre la compréhension d'une mentalité par ailleurs si différente de la nôtre.

Mais il aurait peut-être été bon de noter que cette conception de la piété dans l'Hindouisme n'est le fait que d'une infime minorité.

Albert VINCENT

SPIRITUALITÉ

Sous le pseudonyme d'Adéodat paraît un recueil d'essais intitulé : *La balance de Dieu*[1]. L'auteur qui est français d'âme sans l'être de nationalité, offre à nos réflexions des sujets très relevés : bonté et justice de Dieu ; vocation des individus et des peuples ; rôle de la connaissance, de l'amour et du désir dans la vie de l'âme humaine ; portée de la prière, surtout du *Pater* ; sens de la destinée et fins dernières. Le genre est original et frappe l'attention. C'est Dieu qui convoque près de lui Charles-Quint, don Juan, puis l'affligé et l'inutile. Ou Dieu encore qui discute avec l'homme dans le parc d'Académos, où devisent Platon, Socrate, Aristophane, Pausanias. Ou bien Dieu vient à Chartres, et il décrète que « Chartres périra, la France périra, l'Europe périra ! » Mais les statues de la cathédrale s'animent, Notre-Dame de Sous-Terre présente son Fils au Père et en obtient une délivrance que tous célèbrent triomphalement. C'est aussi le Christ qui instruit Eve des grandeurs de la femme chrétienne, malgré et par d'apparentes substantielle qui lui fixent son rôle providentiel. Une nourriture très substantielle est donc fournie, et de manière très assimilable, par ces entretiens agréables et lumineux.

La sixième série des Instructions dominicales du chanoine Basseville, curé de Saint-Paterne à Orléans, est consacrée aux cinq premiers commandements de Dieu[2]. On y trouvera, en guise de préliminaires, huit sujets concernant le devoir et la morale. L'étude du premier commandement entraîne des explications concernant les vertus théologales : la foi (huit thèmes), l'espérance et l'amour de Dieu. La charité envers le prochain (sept exposés) et la justice sont étudiés entre le troisième et le quatrième commandements sous la rubrique générale : « Vertus qui règlent nos devoirs envers le prochain ». La manière de l'auteur est déjà connue : sujets clairement divisés, solidement pensés, sobrement développés. Il est facile de

1. *Adéodat*, *La balance de Dieu*, 14 × 19, 153 p., éd. de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1944.

2. Chan. G. Basseville, *Instructions pour les messes du dimanche*, 6e série ; *Les Commandements de Dieu*, I, 12 × 19, 270 p., Lethielleux, Paris, 1945.

les adapter à des auditoires différents. Originellement, ces catéchèses ont été prêchées à la messe des hommes et à la messe de 11 h. ½ dans l'église Saint-Paterne d'Orléans.

La « Vie Spirituelle » a fait paraître, durant l'occupation, un certain nombre de cahiers dans lesquels des auteurs nombreux collaboraient à un sujet d'ensemble. Ainsi en est-il du recueil consacré au Saint-Esprit[1]. Nous connaissons le Saint-Esprit par les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, par le témoignage des siècles chrétiens et par l'enseignement officiel de l'Église. C'est par l'examen de ces sources que s'ouvre le présent cahier : diligentes études des Pères Durable (la Promesse du Saint-Esprit dans les textes de l'Ancien Testament et de l'Évangile), Viard (l'Esprit dans la vie chrétienne d'après saint Paul) et Pruche (témoignages des Pères) ; larges extraits de l'encyclique de Léon XIII sur le Saint-Esprit : *Divinum illud munus*. — Une seconde partie examine le rôle du Saint-Esprit dans notre vie spirituelle : l'Esprit et les chrétiens dans l'Église du Christ (A. M. Dewailly), l'Esprit-Saint, âme de la vie chrétienne (M. J. Gerlaud), les dons du Saint-Esprit et la contemplation (Th. Dehau), le Saint-Esprit dans la doctrine de sainte Catherine de Sienne (H. Paissac), l'intimité avec l'Esprit-Saint (A. M. Carré), la liberté spirituelle (M. L. G. des Lauriers). Le sujet est, évidemment, très loin d'être épuisé. Mais ce n'est pas une raison pour ne pas se nourrir avidement du très riche apport de ce cahier.

C'est autour de l'idée de Parole de Dieu[2] que le P. Dewailly organise une magnifique synthèse. Dieu se parle en lui-même et il nous parle. Sa Parole, c'est son Fils, c'est Jésus-Christ. Jésus est la Vérité ; il nous communique, dans le langage usuel des humains, le message divin, dont les premiers balbutiements étaient déjà parvenus à l'humanité au temps des patriarches et des prophètes. Jésus est la source de cette parole de Dieu qui coule vers nous par le Nouveau Testament et par la tradition vivante (sous la motion de l'Esprit). Notre foi répond à la parole de Dieu et en vit. Les sacrements de la foi, l'eucharistie surtout, sont dans les relations les plus étroites avec la parole de Dieu donnée en Jésus-Christ. La parole de Dieu se répand par les prédicateurs et les apôtres. C'est à la fin des temps que se réaliseront les grands triomphes de la parole de Dieu dans la victoire décisive du Christ et la glorification de ses élus.

1. *Le Saint-Esprit, auteur de la vie spirituelle*, 12 × 18 ½, 176 p., éd. du Cerf, Paris, 1944.
2. L.-M. Dewailly, O. P. : *Jésus-Christ, Parole de Dieu*. Coll. « Témoins de Dieu », n° 5 ; 12 × 19, 144 p., 70 fr., éd. du Cerf, Paris, 1945.

Le P. Gérest nous propose, sous un format réduit, un bel aperçu de notre vie surnaturelle dans le Christ[1]. Il est très attentif à souligner comment le surnaturel se greffe sur la nature, et combien ils s'apportent l'un à l'autre un mutuel appui. Entre ces deux ordres, naturel et surnaturel, doit régner une parfaite harmonie. Dieu habite dans l'âme, son sanctuaire ; il en est l'hôte aimé. Sous son impulsion, l'âme grandit en franchissant diverses étapes pour parvenir à la maturité spirituelle. Les vertus théologales en sont la caractéristique. L'âme est joyeuse, elle prie, elle pratique les vertus morales, s'adonne aux œuvres de zèle. Elle vit dans l'intimité du Christ, spécialement par l'eucharistie, et dans celle de Marie. L'ouvrage s'achève dans une atmosphère de *Magnificat*. Les chapitres dispensent généralement plus de lumière que de chaleur : ils reflètent une sérénité optimiste, génératrice d'espoir. Les alinéas se succèdent, bien numérotés, jusqu'à la pensée et à la prière qui achèvent chaque exposé. C'est un livre bienfaisant pour ceux qui cherchent les lumineuses clartés.

Le P. Monnier, Supérieur général des Fils de la Charité, dans sa deuxième lettre circulaire aux membres de sa congrégation, traite de l'oraison. Il en publie aujourd'hui le texte pour un cercle plus vaste[2]. Le but avoué est de venir en aide au clergé pour lui faciliter l'oraison et, au besoin, pour lui apprendre à faire oraison. Nous sommes tout à fait d'accord avec l'auteur lorsqu'il insiste sur la nécessité de l'oraison, encore qu'il en fasse peut-être trop un « exercice » en dehors de l'ensemble de la vie de piété et d'apostolat. Nous reconnaissons aussi qu'il a bien analysé certaines des difficultés de l'oraison. Mais nous hésitons très fortement à le suivre dans ce qu'il dit de la méthode et de la préparation écrite de l'oraison, choses auxquelles il attribue, nous semble-t-il, une importance excessive. L'auteur s'en explique dans sa conclusion, et trouve qu'il est beaucoup plus dangereux de libérer prématurément les âmes d'une méthode d'oraison que de les y astreindre trop longtemps. Écrivant surtout pour des débutants, il insiste fortement sur la nécessité de la méditation discursive. Il écrit : « Avouons que nous serions bien embarrassés de faire par cœur le tableau synoptique de la méthode de M. Olier ou des méthodes de saint Ignace » (p. 50). Je ne sais. Mais le mal serait-il si grand ? D'autant que l'on pourrait avoir appris à prier Dieu par d'autres voies. Et peut-être n'est-il

1. R. Gérest, O. P. : *Vivre Dieu*, 13 × 16, 310 p., éd. de l'Abeille, Paris, 1945.
2. André Monnier : *L'Oraison*, 10 ½ × 13, 72 p., 15 fr., Secrétariat des Fils de la Charité, 8, impasse Choquet, Issy-les-Moulineaux (Seine).

pas d'une pédagogie si excellente d'astreindre pendant des années des âmes appelées à une oraison profonde aux détails nombreux et aux sinuosités d'un itinéraire qu'elles trouvent, à tort ou à raison, bien compliqué, pour les leur faire abandonner ensuite pour un vol plus direct vers Dieu. Nous estimons beaucoup les diverses méthodes d'oraison très légitimement et très fructueusement utilisées dans l'Église. Mais nous aimerions qu'on leur donnât une très grande souplesse, pour qu'elles ne deviennent jamais une entrave ou une gêne. Nous croyons qu'il faut commencer très tôt l'orientation vers l'oraison proprement dite, où l'âme converse religieusement et librement avec son Dieu comme l'enfant avec son Père : bien au delà des règles conventionnelles qui risqueraient de limiter la spontanéité et la profondeur de ce contact personnel avec le Dieu qui habite au plus intime de l'âme. Le Rév. Père nous paraît envisager avec trop d'insistance l'oraison comme un moyen d'ascèse tourné vers le prefectionnement moral du sujet. Elle est avant tout, nous semble-t-il, élan de prière, regard vers Dieu, sans trop de retour sur soi. Si elle nous corrige, c'est peut-être moins à coup de résolutions minutieuses que par le contact bienfaisant avec Celui qui est l'infinie sainteté.

S. Exc. Mgr Grente nous parle de « la Magnificence des Sacrements[1] ». Il n'entend pas adopter le genre du théologien, mais il préfère le ton de l'entretien familier, celui d'une aimable conversation. Celle-ci est assez enjouée et agréable ; elle évoque des idées salutaires, elle utilise tantôt l'Écriture et les Pères, tantôt les littérateurs anciens ou ceux du XVIIIe et du XIXe siècles. On ne cherchera pas dans ce volume les développements doctrinaux ni les élévations religieuses que le genre adopté ne comportait guère. Ceci fixera l'aire de rayonnement d'un ouvrage qui se propose comme public celui de chrétiens pieux et d'incroyants de bonne foi capables de se documenter avec sympathie sur la doctrine de l'Église.

Sur le sacrement de pénitence, voici une fort attachante étude du P. Valentin-Breton[2]. L'histoire de l'évolution de ce sacrement l'amène à signaler deux aspects complémentaires, qu'il appelle la confession pénitentielle (pour effacer le péché commis) et la confession ascétique (qui fournit à l'âme des forces spirituelles pour la

1. Mgr Grente, de l'Académie Française, archevêque-évêque du Mans : *La Magnificence des Sacrements*, 4 hors-texte, 17 × 20, x-273 p., 150 fr., La Bonne Presse, Paris, 1945.

2. R. P. Valentin-M. Breton, O. F. M. : *La Confession fréquente : histoire, doctrine, pratique*, 10 × 16, 72 p., 18 fr., éd. Franciscaines, Paris, 1945.

prémunir contre le péché). Procédant à un reclassement des valeurs, l'auteur met bien en relief l'importance primordiale de *l'opus operatum*, et dans cet ordre : l'absolution (pardon du Christ octroyé par le prêtre), la satisfaction (communication des réparations du Rédempteur), la contrition (motion intérieure de l'Esprit-Saint). A l'*opus operantis*, on rattache le repentir, l'aveu, l'expiation. On obtient donc finalement cette liste : l'absolution (œuvre exclusivement divine, sans coopération du pénitent), la satisfaction-expiation et la contrition-repentir (œuvres de coopération manifeste entre Dieu et le pénitent qui répond aux avances divines), l'aveu (œuvre exclusive du pénitent). L'exhortation du prêtre et les conseils de direction sont utiles, mais hors des exigences sacramentelles. — L'auteur a bien raison de souligner la prééminence de l'ordre sacramentel sur toute autre méthode de vie spirituelle. Aucune discipline pénitentielle (vigiles, jeûnes, etc.) ne vaut la fréquente réception de l'absolution sacramentelle. Celle-ci déverse sur l'âme le sang du Rédempteur comme un moyen de purification pour elle et, conséquemment, pour l'Église dont elle fait partie. Le sacrement de pénitence est une hygiène de l'âme, comme l'eucharistie en est la nourriture. Rien de purifiant comme la confession et rien d'unifiant comme l'eucharistie.

C'est un bien beau livre que M. l'abbé Georges Lemaître consacre à *Notre Sacerdoce*[1]. Il veut nous le faire mieux connaître et mieux vivre. Pour atteindre le premier but, il étudie d'abord le sacerdoce du Christ dans sa nature, son origine, sa perfection et son exercice ; puis il scrute la doctrine catholique sur le sacerdoce-vicaire qu'évêques et prê res détiennent et qu'ils exercent dans l'Église ; l'ordre est un sacrement qui confère caractère, grâce et pouvoirs surnaturels. — La deuxième partie rappelle les exigences de la sainteté sacerdotale, que l'auteur caractérise par ces mots : charité, religion, pratique des vertus de conseil, ascèse. — Chemin faisant, l'auteur rencontre de nombreux et brûlants problèmes. Il les traite avec une grande sérénité et un heureux équilibre qui lui font éviter toute exagération. Il reconnaît, par exemple, que la spiritualité sacerdotale, tout en étant dans la ligne de celle du parfait chrétien, reçoit une orientation spéciale du fait de la destination du prêtre au ministère des âmes et des secours particuliers dont il bénéficie. Il célèbre l'étroite union du prêtre et de l'évêque, reconnaît à celui-ci un rôle de premier plan comme sanctificateur de son clergé, mais il montre aussi ce qu'aurait d'excessif une interprétation trop étroite de certains

1. Abbé Georges Lemaitre : *Notre Sacerdoce*. Préface de S. Exc. Mgr Guerry ; 14 × 23, 260 p., Desclée de Brouwer, Paris, 1945.

aphorismes, et discerne avec justesse les divers plans selon lesquels s'exercent légitimement des influences variées. De même appréciera-t-on les conclusions nuancées concernant la valeur complémentaire de la contemplation et de l'action pour le ministère, la possibilité et parfois l'opportunité de vœux pour le prêtre, les services que peuvent rendre les associations sacerdotales, sans nuire en rien, bien au contraire, à l'estime dans laquelle le prêtre tient son sacerdoce et le cadre diocésain de son exercice. On sent partout une large information, une doctrine sûre, une longue réflexion personnelle sur des problèmes que l'expérience des âmes sacerdotales a éclairées.

Le cahier de la Vie Spirituelle sur la Communion des Saints[1] se ressent de la multiplicité des auteurs qui y ont collaboré. La fusion n'est qu'approximative entre ces diverses contributions à l'œuvre commune : ce qui inflige à celle-ci un caractère composite assez déroutant. Le lien est parfois artificiel et le plan factice ; des redites étaient inévitables. Mais les aperçus sont riches et suggestifs. On y trouve des considérations précieuses sur la portée de cette expression dans le symbole des apôtres et d'après le catéchisme du concile de Trente, puis un relevé de notre patrimoine commun. La Messe, sacrifice d'unité, nous invite à scruter le mystère de la *catholica unitas*. L'Église nous offre ses trésors : l'Écriture, la liturgie, les indulgences, etc. Après l'objet de cette « communion », en voici les sujets : l'Église est douée d'un dynamisme qui entraîne ses membres vers le Christ et vers les âmes. Les laïcs ont un vrai rôle de « pierres vivantes » à exercer dans la communauté ; il s'agit d'une communauté de croyants qui se construit dans le mystère. Diocèse et paroisse, famille ou institutions chrétiennes sont les communautés de base ou de relai de l'Église.

Nous devons à dom Olivier Rousseau, bénédictin d'Amay, une histoire du mouvement liturgique[2], qu'il dédie à la mémoire de dom Guéranger. Le sous-titre précise que c'est une « esquisse historique depuis le début du XIXe siècle jusqu'au pontificat de Pie X ». C'est une puissante synthèse qui non seulement nous mène de France en Allemagne, en Angleterre, en Belgique et jusque dans les Églises orthodoxes, mais qui, chemin faisant, nous fournit de précieux enseignements sur le mystère du Christ, la signification des rites sacrés, l'utilisation de la Bible par la liturgie, la valeur dn plain-chant, la mission de l'art sacré. Des vœux s'expriment en

1. *La Communion des Saints*, 12 × 18 ½, 218 p., éd. du Cerf, Paris, 1945.
2. O. ROUSSEAU, O. S. B. : *Histoire du mouvement liturgique*, (coll. « Lex Orandi », nº 3,), 13 × 20, XX-244 p., éd. du Cerf, Paris, 1945.

faveur de la reprise des saintes vigiles, celle de Pâques notamment qu'il serait si beau de célébrer de nuit. On souhaite aussi que le peuple s'unisse au célébrant et qu'il chante. La haute personnalité de dom Guéranger domine cet exposé : l'auteur célèbre le rôle hors pair qu'il joua et l'impulsion décisive qu'il donna. De nombreux moines et des monastères entiers entrèrent hardiment dans une voie qu'il avait ouverte non sans quelque exagération et quelque intransigeance parfois. Un juste tribut d'admiration est payé à Moehler, aux moines de Beuron (dont l'art fut criticable), à ceux de Maredsous et du Mont-César, et au pape Pie X. Les anglicans et les orthodoxes contribuèrent aussi à rénover ou à maintenir un esprit liturgique dont les catholiques subirent l'heureuse influence. C'est leur rendre justice que de le souligner impartialement.

Pour le P. Morin, deux problèmes se posent avec urgence au sujet d'un mouvement liturgique pastoral[1]. Le premier est de donner aux fidèles une correcte intelligence du texte de la liturgie et des actions sacrées qu'il accompagne. Et cela suppose une initiation du peuple chrétien au monde spirituel de la révélation biblique, au sens de l'histoire (qui explique l'origine, la continuité et l'évolution des rites) et au mystère du Sauveur mort et ressuscité, qui s'exprime par l'action liturgique et les réalités sacramentelles. — Le second problème est celui des réalisations pratiques. L'auteur marque nettement le point essentiel : restaurer la Grand'Messe dans tout son sens communautaire et en faire la messe de communion ; ne pas distraire la pensée des fidèles de la prière publique en déviant leur attention sur ce qui est purement prière privée, ou encore en faisant empiéter inopportunément les explications rationnelles sur les temps de silence réservés à la prière dans une atmosphère de mystère. — Le P. Morin conclut par quelques considérations très brèves sur l'adaptation du peuple chrétien à la liturgie et de la liturgie au peuple chrétien. — Ce texte remarquable est celui d'un rapport présenté par le P. Morin aux journées organisées à Vanves (26-28 janvier 1944) par le Centre de Pastorale liturgique. Il est reproduit aux pages 13-52 du volume intitulé : « Études de pastorale liturgique » (éd. du Cerf, 1944), qui fournit le compte rendu de cette rencontre. Dans le même volume, on lira aux pages 379-389 ce qui figure en appendice dans la brochure que nous analysons présentement : je veux dire les conclusions du P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, sur les rapports qui existent entre la liturgie et les para-liturgies, entre la liturgie et l'apostolat.

1. Gaston Morin, de l'Oratoire : *Pour un mouvement liturgique pastoral,* (coll. « La Clarté-Dieu », n° 13), 12 × 19, 76 p., 6 fr., éd. de l'Abeille, Lyon, 1944.

M. Robert Flacelière est un laïc instruit, cultivé, qui se défend de vouloir faire la leçon à son curé, mais qui exprime sur la renaissance liturgique dans le cadre paroissial des idées qui méritent de retenir l'attention[1], Si elles ne sont pas toutes neuves, plusieurs d'entre elles sont pratiquement oubliées : et il sera bon de les remettre souvent devant les yeux du public pour savoir s'il n'y a pas lieu de remédier à de réelles déficiences et d'encourager certaines initiatives. Plus d'un problème délicat est soulevé, et habituellement avec le tact et la discrétion qu'imposent des situations complexes et aussi les droits de la hiérarchie, à laquelle il appartient de prendre en leur temps les mesures opportunes. Parmi les conditions du renouveau liturgique, l'auteur pense à la restauration de la communauté paroissiale, à l'éveil des âmes au sens du sacré. L'ignorance de la Bible et du latin est une gêne pour le fidèle qui voudrait s'initier à la liturgie. Mais ici, quelle est la meilleure solution ? Et comment faire disparaître l'objection tirée de la question d'argent ? Sans doute faudra-t-il tenir compte des diversités de milieu et provoquer une évolution progressive des usages, à moins qu'au contraire en tel lieu un brusque dégagement du passé soit, sur ce point, réalisable et désirable. — L'idéal pour le culte paroissial serait la Grand' Messe chantée par tous, assez matinale pour être la messe de communion. L'auteur souligne les avantages de la messe célébrée face au peuple, et rappelle à grands traits l'origine et la signification des principaux rites et des prières de la messe. Il magnifie le cycle liturgique, indique comment l'on pourrait intéresser plus efficacement les fidèles aux rites du baptême, du mariage et des funérailles. — Une paroisse qui vit liturgiquement crée une atmosphère spirituelle que résument ces deux mots : communauté et catholicité.

Si de belles églises monastiques du Moyen-Age s'offrent encore à notre admiration, nous ne possédons guère de documents aptes à nous renseigner sur les intentions de leurs constructeurs ni sur l'histoire des travaux. Aussi le mémoire de Suger[2] qui est une exception, offre-t-il un tout particulier intérêt. Il était utile de traduire ce latin dense, au style et au vocabulaire difficiles, et aussi de présenter ce texte vénérable. Celui-ci encadre dans un prologue et une conclusion d'allure mystique, le récit d'une histoire sainte : celle de la construction de l'édifice, tout environnée de merveil-

1. Robert Flacelière : *Renaissance liturgique et Vie paroissiale*, 12 × 18, 143 p., éd. du Seuil, Paris, 1945.

2. Suger : *Comment fut construit Saint-Denis*, traduction et introduction de dom Jean Leclercq, O. S. B., 12 × 19, 56 p., éd. du Cerf, Paris, 1945.

leux, facilitée par des interventions providentielles, accomplie avec esprit de foi et dévotion. Suger voit grand, il ne recule ni devant les dimensions ni devant la magnificence : il songe à l'afflux des pèlerins, aux exigences du culte, et il recherche l'utile plus encore que le beau, qui est obtenu par surcroît. Dom Leclercq n'a pas borné son introduction à Suger et à son œuvre. Il ouvre de larges perspectives sur l'art monastique, qui est conditionné par une ascèse et une mystique, et aussi par des préoccupations d'ordre littéraire, esthétique ou économique.

Il serait peut-être assez malaisé de délimiter nettement le genre littéraire auquel appartiennent les esquisses que publie le P. Bellouard sous le titre d'*Ames et Problèmes*[1]. Ce ne sont assurément ni des sermons ni des méditations, mais plutôt des entretiens à la fois sérieux et enjoués, riches d'observation psychologique, instructifs, mais dont la forme inattendue et parfois caustique tour à tour enchante, surprend ou déçoit. L'auteur excelle à faire miroiter aux yeux de son lecteur les divers aspects d'un sujet : développements faciles par énumération, contraste, rapprochement... auxquels il fallait songer et qui sont souvent fort ingénieux. Ce sont les problèmes constants de l'âme humaine qu'il met en lumière à propos de personnages des deux testaments : la femme de Lot, Abraham, Job (et sa femme, « une chipie »), David et Goliath, le Précurseur, le Sauveur, Judas, sans compter le serpent du Paradis terrestre, l'ânesse de Balaam et l'ânon du dimanche des Rameaux.

Du Canada nous parvient un recueil de belles évocations, brefs tableaux au style poétique et rythmé, qui nous transportent au temps de l'Évangile, quand Jésus passait[2] et qui font parvenir l'Évangile jusqu'à nous. L'auteur a contemplé Jésus à travers les pages sacrées ; il a goûté la paix et le charme qui émanaient de lui, lorsque tout chantait et priait, la nature comme les âmes. Il s'est apitoyé sur ses douleurs. Il a vécu dans son intimité comme un chrétien fervent avec son Sauveur. « J'aime », s'écrie l'auteur dans la belle prière d'amour qui clôt ce beau volume, que nous accueillons avec émotion, respect et ferveur.

Marguerite Perroy[3] nous fait évoquer parallèlement les étapes de la Voie douloureuse du Christ au cours de sa Passion et les

1. P.-M.-A. Bellouard, O. P. : *Ames et Problèmes*, 12 × 18, 284 p., 110 fr., Spes, Paris, 1945.
2. Ernest Ballascio-Morin : *Jésus passait*, 13 × 19, 240 p. ill., 4 hors-texte, 1 dollar 25, éd. du Lévrier, Montréal, 1944.
3. Marguerite Perroy : *Notre voie douloureuse*, 14 × 21, 62 p., Lethielleux, Paris, 1945.

épreuves subies par la Patrie ou par les hommes de notre époque dans leur corps et dans leur cœur. Certes, la Passion du Sauveur transcende de toute façon nos souffrances et en diffère dans la cause, dans les modalités et dans la puissance de rayonnement. Des analogies profondes subsistent pourtant ; bien plus, nos souffrances unies à la sienne deviennent par elle rédemptrices. C'est pourquoi l'essai qui nous est présenté (et qui n'est pas le premier du genre) est recevable et réconfortant. Qu'on se garde bien, pourtant, d'une tentation subtile : celle de rabaisser la Passion du Sauveur en voyant surtout en elle le miroir de nos épreuves, et de perdre ainsi de vue sa valeur unique et ineffable. Celle-ci provient de la dignité filiale de Celui qui, en souffrant et en mourant, offre à son Père l'adora tion réparatrice et rédemptrice qui rend à Dieu honneur et gloire, et qui est pour nous la source du salut.

Le recueil de Méditations pour le chemin de la Croix de J. van Agt[1] répond au désir d'avoir un formulaire court et éloigné de toute outrance d'expression. L'auteur pense que le chemin de Croix peut se faire en moins d'un quart d'heure. Bien qu'aucune prière vocale ne soit prescrite, ce livret nous indique brièvement celles qui sont usuelles. Suivent 25 séries de courtes méditations sur le chemin de la Croix (chaque série comporte quatre petites pages), dont le texte varie selon la mentalité adoptée (esprit d'humilité, de réparation) ou la situation du fidèle (enfants, adultes, militants). Il y a un chemin de la Croix d'après saint Alphonse et un autre d'après le curé d'Ars. Le 23e s'accomplit dans les rues de Jérusalem. Le 24e (très intéressant) s'appuie sur des sentences bibliques ou liturgiques. Le 25e (formule très abrégée) est à l'usage des gens pressés. En appendice, une courte paraphrase du *Stabat*, en rapport avec les 14 stations.

En écrivant une vie de Marie, qu'il appelle la Mère[2], M. Robert Morel n'a que de louables intentions. Il a beaucoup travaillé son sujet et son style, il a produit un ouvrage qui a d'abord effarouché son éditeur et qui ne peut satisfaire entièrement son lecteur. Ne parlons guère du style, qui est ce qu'il est : évocateur, certes, poétique, imagé et concret, légèrement tourmenté, non sans affectation. Question de goût, sur laquelle les avis peuvent différer. Ne cherchons pas trop noise, non plus, pour certains détails d'une érudition qui

1. J. van Agt, : *Recueil de Méditations pour le Chemin de la Croix* 11 × 18, 143 p., 42 fr., Bonne Presse, Paris, 1946.
2. Robert Morel : *La Mère* (Vie de Marie), 14 × 19, 280 p., Sequana, Paris, 1944.

s'affiche et qui, sur plus d'un point, serait discutable. La discrimination des sources est inexistante : légende et histoire, évangiles authentiques et apocryphes, reconstitution sérieuse et pure imagination se mêlent sans sécurité. On aurait pu nous épargner un saint Joseph veuf et père de famille au moment de son mariage avec Marie. Mais surtout, un certain réalisme, qui ne semblerait nécessaire dans aucune autre biographie, froisse inutilement le lecteur en matière sacrée. Qu'il y a loin de la chaste et sainte réserve des évangiles aux scènes et au vocabulaire d'accouchement de notre indiscret auteur ! La profondeur religieuse, le surnaturel si délicat et si émouvant d'un saint Luc font trop défaut à cet écrit pour que, malgré de très réelles qualités, il puisse être agréé sans de graves réserves.

Nous serons toujours heureux de saluer toute publication consacrée à Marie médiatrice. L'abbé Roupain[1] a le mérite de signaler à ses lecteurs l'importance de cette « thèse », comme il l'appelle. Son développement envisage successivement des dépositions en faveur de cette vérité, les convenances de ce « privilège », les modalités de la médiation. L'intention est bonne, mais les termes ne sont pas toujours très heureux et la manière d'exposer surprend. Ce n'est guère qu'une enfilade de longues citations empruntées à divers auteurs, plusieurs assez récents, sans que l'effort de synthèse ait été sérieusement entrepris. L'auteur se défie sans doute trop de lui-même et ne se sent peut-être pas assez théologien. Alors, il fait parler les autres et le lecteur est déçu. Le travail serait à reprendre avec plus de vigueur de pensée et de profondeur doctrinale.

Les « bontés de Marie » sont innombrables. Le Père Couture[2] les a expérimentées au Canada durant 45 ans de ministère sacerdotal. Il en a composé un bien agréable florilège : récits authentiques, très simples et merveilleux à la fois, qui montrent à l'évidence combien Marie est miséricordieuse pour ceux qui la prient ou qu'on lui confie. Nous souscrivons sans peine au jugement de l'auteur de ce recueil : quiconque a compris ce que veut dire « Mère de Dieu » ne peut plus être surpris de ces interventions si efficaces et parfois si prodigieuses.

1. Abbé Eugène Roupain : *Marie Médiatrice de toutes grâces*, 12 × 19, 109 p., 40 fr., Procure générale du Clergé, Paris 1945
2. R.-H. Couture, O. P. : *Les Bontés de Marié*, 13 × 19, 319 p., 1 dollar, Les éd. du Lévrier, Montréal, 1944.

Le P. Stéphane Piat écrit à la gloire de saint Joseph un petit livret, bien documenté[1], dont on aimera la délicatesse et la sage réserve. On sait si peu de chose sur saint Joseph ! Mais les humbles données de l'Évangile permettent de voir en lui le Fils de David, l'homme juste, l'époux de Marie, le père de famille qui communique avec les anges. Il vit caché à Nazareth, en humble ouvrier, meurt entre les bras de Jésus et de Marie. C'est après sa mort, au temps fixé par la Providence, que sa gloire éclate et qu'il exerce sa mission universelle. — Signalons, en passant, que la « béatitude des cœurs purs » (p. 23) concerne beaucoup plus la loyauté d'âme, la droiture d'intention, que la vertu de pureté. La traduction : « vous serez comme des dieux » (p. 27) est fautive : il faut dire : « comme Dieu » (Élohim). Soulignons quelques beaux traits : Joseph admire en Jésus sa ressemblance frappante avec sa Mère (« découverte croissante de Marie en Jésus », (p. 57). Joseph est confus de recevoir de Jésus « l'hommage achevé de la piété filiale » (p. 93). Les Béatitudes seraient l'esquisse de la physionomie morale du Juste tel que le fut Joseph (p. 97). — En tête du volume, un hors-texte donne une photographie bien réussie de la belle statue de madame Weerts : Saint Joseph, patron de la vie intérieure.

La collection « La vigne du Carmel » consacre un volume très attachant aux plus vieux textes du Carmel[2]. Une brève introduction précède chaque ensemble de textes cités et en précise la date et la portée. Nous voyons ainsi défiler sous nos yeux la Bible et les Pères (textes concernant Élie), les récits des Pèlerins du Mont Carmel, la Règle carmélitaine, l'Institution des premiers moines, la Flèche ardente, la Chronique de Guillaume de Sanvic, le Prologue des Constitutions, la première règle du Tiers-Ordre. Deux ajoutés intéressants nous font entendre, sur Élie et le Carmel, le témoignage médiéval. Riches archives de famille généreusement ouvertes à tous.

C'est également une pieuse pensée d'avoir voulu faciliter l'accès de saint Jean de la Croix à ceux qui risqueraient d'être rebutés par un premier contact trop rude. Le R. P. François de Sainte-Marie nous conduit par la main dans cette Initiation[3]. Il nous montre la Genèse de l'œuvre du saint Docteur : poésie religieuse qui exprime

1. R. P. Stéphane Piat, O. F. M. : *Saint Joseph, époux de Marie, père virginal de Jésus*, 11 × 14, 158 p., 27 fr., éd. Franciscaines, Paris, 1945.
2. *Les plus vieux textes du Carmel*, 12 × 16, 276 p., éd. du Seuil, Paris, 1945.
3. R. P. François de Sainte-Marie, O. C. D. : *Initiation à saint Jean de la Croix* (coll. « La vigne du Carmel »), 12 × 16, 206 p., Paris, 1945.

la ferveur mystique et qu'il faut ensuite commenter à l'usage de ceux qui n'en saisissent pas d'emblée le contenu et la portée. Théologien et poète, saint Jean de la Croix s'astreint à cette œuvre didactique et les écrits se succèdent. La doctrine est avant tout inspirée de l'Évangile : elle dit à la fois renoncement et conformation d'amour au Christ (c'est, en lui, un retour filial au Père dans l'Esprit-Saint). Le R. P. François s'attache ensuite à nous inculquer la doctrine du saint concernant l'évasion du sensible (user des créatures comme n'en usant pas), le passage de la méditation à la contemplation, la purification des facultés spirituelles, le rôle du Saint-Esprit dans la vie mystique. Le chapitre concernant les rapports de la spiritualité de saint Jean de la Croix avec l'Évangile (p. 33-72) fait l'objet d'un extrait que l'on peut se procurer séparément si on le désire[1].

La translation à Paris de la châsse de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus (27 février-8 mars 1945) a donné lieu à un mouvement de ferveur et d'enthousiasme dont il était opportun de garder le souvenir par une publication spéciale. L'édition partielle[2] contient la lettre des cardinaux français (2 février 1945), le compte rendu détaillé, jour par jour, des cérémonies religieuses, dû à la plume de François Veuillot, et enfin le sermon de l'abbé Thellier de Poncheville à Notre-Dame de Paris (4 mars 1945). L'édition complète[3] fournit en plus le texte des principaux documents parus et des principaux discours prononcés à cette occasion.

La lumière et la sonorité d'Assise ont pénétré le pèlerin. Mais ce serait trop peu si l'esprit de saint François lui échappait. C'est à graver cette empreinte franciscaine sur nos âmes que s'emploie M. Louis Lefebvre[4] en évoquant et en commentant certains épisodes significatifs de la vie du Poverello. Il centre autour des idées de dépouillement, de charité et de joie les leçons qui nous sont ainsi données.

Les « Profils franciscains » s'enrichissent de trois nouvelles vignettes : saint Félix de Cantalice, saint Yves, sainte Colette de Corbie[5]. Ces monographies sont attachantes. Mais elles visent à l'édification plus qu'à la rigueur historique. Les auteurs avouent

---

1. *L'Evangile dans l'œuvre de saint Jean de la Croix*, 40 p.

2. *Thérèse de France, Les reliques de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus à Paris*, 27 *février*-8 *mars* 1945. Compte-rendu, documents et discours. Ed. partielle, 13 × 20, 88 p., 20 fr. Ed. Annales de Lisieux, 1945.

3. Un vol. in-8°, 200 p., 40 fr.

4. Louis Lefebvre : *Empreintes d'Assise*, 12 × 18 ½, 107 p., 30 fr. éd. franciscaines, Paris, 1945.

5. Paul Renaudin : *Saint Félix de Cantalice, le saint joyeux de la rue* ; Marie-Paule Salonne : *Saint Yves, patron des avocats, avocat des opprimés* ;

volontiers qu'il leur est difficile de faire le départ entre la réalité et les embellissements légendaires. Ils suivent donc pieusement les vieilles chroniques et font revivre leur héros en évoquant le milieu historique et religieux dans lequel se déployèrent leur action et leur influence. De saint Yves on nous retrace autant son rayonnement immédiat et posthume que sa biographie proprement dite : saint Yves de Tréguier, de Vérité, de Charité, des Pasteurs, des Tertiaires, des Chrétiens.

Le P. Bonduelle offre aux prêtres les richesses que contient pour eux le Tiers-Ordre de saint Dominique[1]. Il le fait avec une grande charité et une lumineuse sérénité. Il reproduit, dans son avant-propos, les réflexions de « l'avocat du diable » contre les tiers-ordres pour prêtres, celui de saint Dominique en particulier. Cette loyauté si absolue est de bonne tactique. Elle met en confiance à l'égard de celui qui n'ignore rien des préventions possibles et qui s'emploie à les dissiper non par de stériles controverses, mais par le lucide exposé du réel. L'auteur commence par bien préciser la place des tiers-ordres sacerdotaux, qui ne sont pas de simples associations de prêtres, mais une véritable affiliation à une famille religieuse. Parlant ensuite de la spiritualité dominicaine (âme du tiers-ordre qui fait l'objet de ce volume), l'auteur la caractérisse comme suit : vénération et amour d'un père, saint Dominique ; culte de la vérité chrétienne en vie contemplative ; don de la vérité en vie apostolique ; esprit de détachement et d'étude ; spiritualité mariale. Enfin, l'auteur étudie l'organisation du tiers-ordre dominicain, dans lequel le prêtre trouvera ces trésors et le soutien d'une vie menée en fraternité. — Un tel exposé est très sympathique et même séduisant. Mais nous dirons franchement que beaucoup de prêtres seront sans doute arrêtés par la considération suivante : entrer dans un tiers-ordre, c'est s'affilier à un ordre, vivre de sa spiritualité, dans le rayonnement de ses maisons et sous l'influence plus ou moins directe de ses religieux. Or plusieurs se demanderont si une spiritualité spécialisée comme celle d'un grand Ordre est nécessairement celle qui convient le mieux à un sacerdoce qui est appelé à agir selon sa ligne propre d'apostolat, dans un cadre très différent de celui de la vie religieuse proprement dite.

Le chanoine Chocqueel est préoccupé de la situation actuelle de la France au point de vue religieux, et il veut aider ses confrères du

Colette Yver : *Sainte Colette de Corbie, la grande mystique des routes de France* ; trois brochures ill. 13 × 18 de 76, 116 et 140 p., respectivement 20 fr., 27 fr., et 45 fr. Ed. franciscaines Paris, 1944-1945.

1. J. Bonduelle, O. P. : *Prêtres dans le tiers-ordre de saint Dominique*, 12 × 18, 118 p., éd. du Cerf, Paris, 1945.

sacerdoce à brûler de cette ardeur apostolique qui fera d'eux les missionnaires que notre pays réclame. Il ranime leur zèle à la flamme de saint Paul[1] : non par un exposé méthodique de sa doctrine ou de ses épîtres, mais par une constante référence à des attitudes, à des enseignements, à des textes de l'apôtre. La trame du livre n'est pas issue d'une synthèse paulinienne, mais plutôt de nos besoins contemporains repensés à la lumière de l'Apôtre des Gentils. L'exposé est abondant et facile, le développement peu serré, avec de nombreuses digressions et la familiarité du ton de la conversation.

Une plume amie a fort heureusement voulu conserver parmi nous le souvenir d'un membre distingué de l'épiscopat français, Mgr Chaptal[2]. On nous rappelle ses origines, ses études, ses essais poétiques, les débuts d'une carrière diplomatique interrompue par une tentative infructueuse de vie politique. Attiré vers le sacerdoce, il déploya son activité dans le ministère paroissial, se montrant particulièrement attiré vers les déshérités. Appelé à devenir l'Auxiliaire du Cardinal-Archevêque de Paris et l'Évêque des étrangers, il se dépensa sans compter sur place et en de nombreuses missions au delà des frontières et des mers. Son zèle et son affabilité faisaient oublier son peu de facilité pour le chant et pour l'art oratoire. Il était modeste et bon. Il s'endormit dans le Seigneur au terme d'une longue vie de fidélité et de renoncement.

Le 20 novembre 1941, les Petites Sœurs de l'Assomption s'établissaient à Brest. Elles y répandirent depuis lors les bienfaits de leur active charité. Sous les bombardements aériens et durant le siège de la ville par les Américains, elles poursuivirent héroïquement leur vie religieuse et leur mission bienfaisante. L'abbé Grimaud[3] décrit les heures tragiques qui précédèrent l'explosion de l'abri Sadi-Carnot (9 sept. 1944), où les huit religieuses de la Communauté de Brest trouvèrent la mort. Une photographie de chaque religieuse accompagne la notice individuelle que leur réserve la fin du volume. En même temps qu'il célèbre leur dévouement, l'auteur fait un discret appel à celles qui auraient pour vocation de remplacer les disparues et d'assurer ainsi la relève.

Louis Soubigou.

---

1. Chan. Chocqueel : *Saint Paul, guide de notre sanctification, modèle de notre apostolat* (coll. « Pastor Bonus », n° 3), 12 × 19, 283 p., 56 fr., Bonne Presse, Paris, 1945.

2. Chan. P. Boissard, Supérieur général de la Compagnie de Saint-Sulpice : *Mgr Chaptal, évêque d'Isionda* (1861-1943) (coll. « Notre Clergé »), 12 × 19, 205 p., 90 fr., Flammarion, Paris, 1945.

3. Abbé Charles Grimaud : *Dans le feu : les Petites Sœurs de l'Assomption de Brest*, 12 × 19, 117 p., 8 hors-texte, 60 fr., Téqui, 1946.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

PHILOSOPHIE

LAVELLE L, *Du temps et de l'éternité*, (Philosophie de l'esprit) in-8°, 446 p. Aubier 1945.

C'est par une accoutumance soutenue, et à force d'assimilation, qu'on finit par se pénétrer de la pensée — et de l'expression — de l'idéalisme contemporain. Les perspectives sont neuves, la notion d'objectivité se retrempe dans une perception tellement immédiate du concret spirituel, qu'il y faut plus d'intuition que de métier, et un grand sens de la synthèse plutôt qu'une perspicacité analytique. On se demande toutefois s'il est vraiment impossible d'y adapter une langue plus familière, d'aller au fond des choses en restant accessible et clair, et s'il faut tant d'effort pour accéder au réel ? Cet apparent parti pris d'ésotérisme ne nuit-il pas à la diffusion d'idées qu'on estime fécondes, plus qu'il ne leur assure cette pureté quintessenciée qui les rend surtout fuyantes ? Ajoutez, dans le suggestif ouvrage de M. L. Lavelle : « Du temps et de l'éternité », un plan curieusement artificiel, dont on n'aperçoit pas la nécessité ou l'avantage (quatre séries de trois chapitres, tous divisés en neuf paragraphes).

Il est vrai, la notion de temps est si ambiguë, si étroitement dépendante et de l'objectif et du subjectif, si intimement construite et subtilement constructive ! Il faut tout de suite remarquer le grand souci de cette objectivité qui affranchit la nouvelle école des naïvetés tranchantes de Kant et Berkeley : le spirituel est libéré de la réclusion où le confinait la tendance solipsiste, il est rétabli dans ses droits à la création réaliste. Nous avons cette fois affaire avec un idéalisme du concret vivant, et le temps y figure comme un produit de synthèse et un instrument d'analyse, un facteur effectif d'objet individuel et de sujet personnel. Tout est dominé, d'ailleurs, par la notion magistrale de la *participation*, dans laquelle fusionnent le possible et l'actuel, l'idéal et le concret, la matière et l'esprit ...Et nombre d'idées fécondes surgissent en haut relief du fond vigoureusement brossé.

Le temps naît en effet par la participation, par l'actualisation (d'où son objectivité concrète) : on le conçoit comme « la double relation de la possibilité et de l'actualité » (chap. I, 6), à condition d'entendre le possible « comme une idée rétrospective et prospec-

tive à la fois » (I, 8), comme une idée créable inspirée du passé et projetée dans l'avenir. Par là, le temps est facteur d'individualité. Il est constructif par l'intervention de la liberté, par une médiation qu'il exerce entre matière et esprit, en tant que la participation à l'être s'opère par investissement de la matière par la pensée, du possible par l'actuel : la matière, en effet, « n'existe que dans l'instant », et elle dure par les éléments spirituels qu'y introduit la mémoire, celle-ci convertissant l'objet en un acte spirituel dont nous pouvons disposer sans cesse (p. 393 : ceci serait éminemment bergsonien sans une réserve expresse qui sera formulée tout à l'heure) ; de son côté, l'esprit intemporel entre dans le temps par l'individuation... (III, 8).

Maintenant, l'idéalité du temps. Et d'abord, le caractère si apparemment objectif de l'irréversibilité est commenté par la notion de participation, l'actualisation faisant du définitif (VI, 6 : le sens du temps est composé de liberté et de nécessité). Une vue rénovée, et qu'on accueille volontiers, définit le sens du temps, non suivant la conception mécaniste d'une extension du passé vers l'avenir, mais comme la conversion de l'avenir en passé, puisque c'est l'actualisation du possible (IV, 7). Une autre garantit encore l'objectivité du temps en le définissant « non pas comme un ordre entre des choses différentes, mais comme la propriété qu'a *chaque* chose d'avoir tour à tour un avenir, un présent, et un passé » (V, 9), — ce qui nuance l'usage de la formule aristotélicienne, « un ordre de l'avant et l'après selon l'histoire » (p. 95), et de celle d'Archytas, « l'intervalle de la nature universelle » (p. 18). La plus pure profession de foi idéaliste sera que toute genèse est idéologique, comme transition de l'avenir au passé, qui n'ont l'un et l'autre d'existence que dans la pensée : « genèse en idée, genèse d'idée... », toute idéologie est donc dynamique, toute dynamique est idéologique (VI, 8) : ce qu'il faut penser conjointement avec ces vues complémentaires, que l'avenir est la possibilité pensée (ci-dessus), et que le passé est un « présent spirituel » (IX, 9)...

Sur les phases du temps, on notera que le présent se réalise en *présence* (VII), en quoi s'affirme le souci de penser concrètement (cfr p. 406 : « ...on a voulu réaliser l'idée sous une forme séparée, comme si son actualisation dans notre expérience la diminuait au lieu de l'enrichir... »). La matière, à elle seule, n'a pas d'intériorité, elle réside dans le spectacle qu'elle donne : « son être est d'apparaître » (VII, 8). L'instant est le point de rencontre du temps et de l'éternité, et par conséquent, le lieu de la participation (si l'on se rappelle que le possible est temporel, tandis que l'actualité est défi-

nitive : cfr ci-après, l'éternité). Le monde matériel est alors « une coupe dans l'instant », à l'intérieur du devenir spirituel, — car le passé et l'avenir n'existent que dans l'esprit. On se rappellerait volontiers, en ce point, la notion bergsonienne de la durée (psychologique) et le caractère instantané du fait physique, mais on nous préviendra qu'il faut entendre la durée comme une transition, non comme une conservation (p. 398) : la durée abolit le devenir, elle est sur le chemin de l'éternité (p. 402). C'est donc la rétrospection qui crée la réalité du passé (ix, 2), lequel est, on l'a vu, un « présent spirituel » (ix, 9)...

Le devenir, à son tour, est une perspective sur l'être présent (x, 2) ; l'acte de participation engendre le devenir sans s'y engager (x, 3), et l'ordre du devenir est l'effet d'un antagonisme créé par l'acte libre entre l'inertie de la matière et l'élan de la vie (x, 8). Cet antagonisme expliquerait bien la contradiction où s'est débattue la philosophie grecque : on aboutira, chez un alexandrin tel que Philon, à se représenter la matière comme le pur aspect négatif du devenir, comme ce qui manque à l'être pour être adéquat au type idéal ; nous entrevoyons chez M. Lavelle une conception plus positive, qui soumet la matière elle-même à la vertu créatrice, peut-être dans le sens adopté par les platoniciens chrétiens... La liberté devient alors « le pur pouvoir de se donner l'être par un acte qu'il lui faut d'abord accomplir » (x, 1, p. 368 ; rapprocher du « consentement de M. A. Forest, et voir, ici, « le refus », v, 4). Et la durée : l'acte de l'esprit tourné vers le passé (vi, 7), impliquant la conservation et la création (xi, 3) : « tout ce qui dure et témoigne contre le devenir, témoigne aussi pour l'existence » (p. 368)...

Nous arrivons à la notion d'éternité. Nous l'expérimentons dès cette vie (pp. 429-430, en note), car elle est impliquée, « en symbiose » (p. 435), dans celle du temps : toute négation porte ce qu'elle nie (p. 408), l'existence temporelle est circulation dans l'éternité, qui est le temps de l'esprit, et en qui toutes choses passent et durent, comme « fragments d'éternité » (p. 408), *par* elle aussi bien que *dans* elle (p. 422). Il faut comprendre ces aperçus dans le sens du temps où l'esprit crée, et de l'éternité où il conserve : devenir, temps, et éternité, sont trois degrés de la liberté (xii, 7) ; mort et résurrection constituent une abolition du sensible (et c'est une pensée platonicienne), mais, si le devenir est lui-même mort et résurrection (xii, 8), l'éternité, c'est l'identique toujours nouveau (xii, 9).

En résumé, la formule du nouvel idéalisme semble être de retrouver partout l'Esprit et d'en faire la condition universelle d'existence et de possibilité (cf. p. 34). Puisqu'il n'est pas purement

subjectif, un tel idéalisme implique-t-il, au moins dans ses perspectives, l'intervention de l'Esprit divin, déterminant originel et souverain, à laquelle ferait écho, en résonance, l'action symétrique de l'esprit humain, qui se déterminerait en s'assimilant la vitalité créatrice de son archétype ? On ne pose pas formellement, cette intervention mais on est loin de l'exclure (noter la Causalité universelle de l'Esprit, et cette vue que l'acte de participation — comme la création des théologiens — « engendre le devenir sans s'y engager ») et il serait sans doute possible de relever chez un saint Augustin quelques préludes aux modernes variations chantées par la philosophie de l'esprit, depuis la *durée* de Bergson et *l'évolution* d'Ed. Le Roy et l'*action* de M. Blondel, jusqu'à la *valeur* de R. Le Senne, avec le *consentement* de A. Forest et la *participation* de L. Lavelle.

A. Beckaert, Docteur ès-lettres.

Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction et préface de Maurice de Gandillac (Philosophie de l'esprit), in-8°, 461 pages, Aubier 1944.

La première édition allemande de la *psychologie* de Brentano parut en 1874. En 1911 l'auteur fit paraître sous le titre de *Classification des phénomènes psychiques* une réédition revue et corrigée des derniers chapitres de cet ouvrage avec de nombreuses notes. Il mourut en 1917, sans avoir réalisé le grand projet qu'il avait d'abord conçu d'une psychologie complète, développée en cinq volumes. Son disciple Kraus publia cependant en 1924-1928, avec le texte de 1911 des suppléments importants groupés sous le titre général : *De la conscience sensible et noétique* et divisés en deux parties : conscience première et conscience seconde (perception externe et perception interne) ; perception et aperception ; phénoménognosie de la conscience sensible et noétique. Ces suppléments sont de dates diverses et n'ont pas été rédigés pour être réunis dans l'ordre suivi par l'éditeur. Plusieurs ne sont même que des notes dictées que l'auteur aurait sans doute revues et mises au point s'il en avait eu le loisir. Tels quels, ils n'en représentent pas moins le dernier état de la pensée de Brentano sur quelques uns des problèmes les plus importants de la psychologie, en particulier sur la perception de « l'espace et du temps » et sur l'abstraction.

C'est le texte de la dernière édition qui vient d'être traduit en français ; cette traduction, entreprise par Molitor, a été revue et terminée par M. de Gandillac qui y a joint une substantielle préface sur l'œuvre de Brentano. A vrai dire, cette préface nous était indispensable pour nous faire comprendre comment avait pu naître l'idée de traduire un ouvrage aussi ancien, et, dans bien des parties,

aussi considérablement dépassé que la psychologie de Brentano. « Brentano, explique son traducteur, qui ne parle jamais de phénoménologie et que les purs phénoménologues ont souvent accusé de « psychologisme », n'en est pas moins le maître incontesté de Husserl. L'auteur des *Ideen* se réfère souvent à lui et ne s'écarte de ses conclusions qu'en affirmant bien haut ses dettes et son profond respect. A ce titre seul, l'ouvrage de Brentano méritait d'être traduit dans sa totalité » (p. 6). C'est donc du point de vue historique qu'il faut surtout se placer pour en apprécier l'intérêt. On y trouvera certes bien des longueurs, par exemple dans la discussion des thèses de Bain, de Lotze, de Mill, qui nous semblent presque antédilu-diluviennes. Les lecteurs qui ne se laisseront pas rebuter ou arrêter par elles, seront récompensés de leur effort par les aperçus originaux qui font de l'ouvrage de Brentano un grand livre, presque un classique de la psychologie.

G. Bardy

Gérard J., *La métaphysique de Paul Decoster* (Philosophie de l'esprit) ; in-8°, 252 p., Aubier 1945.

Paul Decoster, né le 23 avril 1886, fit ses études à l'Université libre de Bruxelles de 1904 à 1909. En 1913, il publia son premier ouvrage : *La réforme de la conscience.* Puis régulièrement il donna aux esprits cultivés les messages qu'ils attendaient de lui : *Le signe de la pensée* (1922) ; *Acte et synthèse* (1928) ; *De l'unité métaphysique* (1934) ; *De l'analyse réflexive à l'expérience métaphysique* (1937). La mort vint le saisir en 1939, avant qu'il eût mis au jour son dernier livre : *Positions et confessions* (1940). Son existence philosophique se situe ainsi tout entière entre deux guerres, et nulle période ne semblait à première vue moins propice à susciter et surtout à réaliser des vocations métaphysiques. On sait pourtant que peu de périodes ont été plus fécondes que celle-là et que la métaphysique y a jeté dans tous les pays occidentaux un éclat dont les yeux étaient déshabitués depuis longtemps.

Dès son entrée dans la carrière, Paul Decoster fut remarqué comme un penseur original et profond. Ses livres furent regardés comme des événements et commentés avec attention dans les revues. Les Belges, s'ils furent les premiers, ne furent pas les seuls à s'intéresser à lui et tout de suite après sa mort la *Revue de Métaphysique et de Morale*, *la Revue internationale de philosophie* lui consacrèrent des articles importants. Depuis lors, sa renommée n'a fait que grandir, si bien qu'aujourd'hui ce sont des livres entiers qui étudient la genèse et le développement de sa pensée.

L'ouvrage de Jacques Gérard est avant tout une analyse de l'œuvre de Paul Decoster. Lentement, livre après livre, étape par

étape, elle en marque l'incessant progrès et suit avec émotion le déroulement d'une pensée qui, partie de l'intellectualisme en apparence le plus radical, aboutit à un acte de foi dans l'amour : « Peu importe que ce monde où nous errons soit foncièrement mauvais. s'il l'est non par nature, mais par accident, quelque tragique que soit sa destinée et à quelque cause qu'il soit imputable. Bien plus, les états sombres, pour peu qu'ils soient intensément éprouvés, sont ceux-là mêmes qui nous permettent sans doute le mieux d'accueillir au plus profond de la détresse, la grâce, don de la transcendance divine. Ces états, qui conduisent dans le sentiment du péché et le désespoir, sont sur le plan religieux ce qu'étaient l'inquiétude et l'angoisse sur le plan métaphysique. Aux premières, la grâce répond par la voix de l'Amour. Les secondes se heurtent à l'agressive sévérité d'une ascèse trop ambitieuse et d'une pensée dépouillée, inhumaine solitaire et tragique... L'amour ôté, l'Etre sans doute demeure dans l'absolu de la pensée. Le métaphysicien dépouillant l'homme, y atteint en son inhumain la sérénité. Mais l'humanité, espèce chétive et misérable, qu'une destinée incertaine condamnerait au désespoir, si la voix de ses prophètes, de ses mystiques et de ses saints ne l'appelait à retrouver la trace de Dieu, trébuche au détour » (p. 212-213).

Ces lignes terminent l'œuvre de Paul Dscoster. Elles nous font sentir l'homme et son drame intérieur au-delà du métaphysicien. Il est vrai que Gérard fait ici des réserves et soulève des objections. Nous n'avons pas à nous y arrêter dans un compte rendu qui ne saurait remplacer une étude directe. La seule chose que nous puissions faire est de souligner l'intérêt de la métaphysique costérienne et d'ajouter que Gérard y est un bon introducteur. Il la connaît bien pour l'avoir longuement étudiée. Il éprouve à son égard une sympathie profonde et s'il se heurte, ce n'est qu'en arrivant à la dernière étape. Il mérite donc d'être écouté lorsqu'il nous parle de son maître et il n'a aucune peine à nous faire partager son admiration.

G. Bardy.

A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale.* (Forlong-lectures 1940), in-8° carré, 139 p., Adrien-Maisonneuve, 1944.

Il s'agit en cet ouvrage de trois conférences données en 1940 à la *School of Oriental and Africain Studies* de l'Université de Londres. La première dégage, centrées sur l'idée de l'être, les grandes thèses de la philosophie d'Avicenne. Avicenne n'est pas un simple commentateur d'Aristote ; trompé par le titre de l'ouvrage, la Théologie d'Aristote, il a complété les silences du Stagyrite par les auda-

cieuses intuitions du néo-platonisme ; il a construit ainsi un système qui n'est pas sans failles, mais qui est tout de même de solide apparence. La seconde conférence souligne le bel effort des Arabes pour traduire en une langue essentiellement poétique les notions les plus abstraites de la philosophie et de la médecine. A ce point de vue les ouvrages d'Avicenne dénotent d'une parfaite réussite. La troisième conférence étudie l'accueil que les scolastiques ont réservé aux thèses avicenniennes, plus empressé de la part des augustiniens, plus réservé de la part des aristotéliciens. Les premiers avec des fortunes diverses ont rapproché l'abstraction avicennienne de l'illumination augustinienne. Les seconds, surtout en la personne de saint Thomas d'Aquin, ont retenu avec des nuances importantes les théories de la cogitative, de la distinction essence-existence, de l'éternité du monde, de la matière comme principe d'individuation. Avicenne n'est pas mort : Mlle Goichon souhaite en terminant que le dialogue soit repris entre l'Orient et Occident pour couronner dans l'ordre intellectuel l'union que l'Angleterre et la France s'efforcent d'établir actuellement dans le domaine de la culture.

A. S.

Le Blond J.-M., *Aristote philosophe de la vie.* Le Livre premier du *Traité sur les parties des animaux.* Texte et traduction avec introduction et commentaires (Bibliothèque philosophique), in-16, 205 p., Aubier, Éditions Montaigne, 1945.

On n'insiste pas d'ordinaire, en France, sur la place qu'occupent dans le système aristotélicien les études de biologie. Ces études ne se recommandent pas seulement par l'étendue des ouvrages qu'Aristote leur a consacrés ; elles imprègnent de leur influence plus ou moins facile à reconnaître la logique, la physique et la métaphysique. Aristote est resté un philosophe naturaliste. Le R. P. Le Blond nous offre, en une présentation fort soignée, ce que l'on pourrait appeler la préface d'Aristote à ses études de biologie. Une excellente introduction ouvre des perspectives nouvelles sur la philosophie aristotélicienne. En dépit de son fixisme, Aristote a le sens aigu du dynamisme de la nature. Le P. Le Blond lui reconnaît comme philosophe de la vie une réelle parenté avec Bergson. La traduction est exacte, élégante, elle est suivie de notes copieuses, dont plusieurs sont de prix. Maîtres et élèves trouveront en cet ouvrage un précieux instrument de travail.

A. S.

Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia. Méditations métaphysiques.* Introduction et notes par Geneviève Lewis. (Bibliothèques des textes philosophiques). J. Vrin, 1945 Paris. 1 vol. in-8° de I-XIV 87 pages.

Cette édition rendra grand service, tout le monde n'ayant pas à sa disparition les 12 volumes d'Adam et Tannery, et le tome de la collection de la Pléiade étant depuis longtemps introuvable. Les renseignements critiques sur le texte des différentes éditions apparaissent très satisfaisants et l'adoption de la traduction française du duc de Luynes semble la meilleure solution. Celle de Clerselier, postérieure, apporte en outre des corrections qui n'ont pas l'avantage d'avoir été revues pas Descartes lui-même. Une sobre utilisation des mises en italiques et l'indication marginale des pages, paragraphes et lignes de l'édition Adam facilitent une étude serrée et précise de cette œuvre si condensée. Dans la préface, est proposée une solution à la fois simple et heureuse de la divergence des titres dans les éditions des *Méditations* en 1641 et en 1642. La première seule mentionne la preuve de l'immortalité de l'âme, la seconde se borne à indiquer la démonstration d'une distinction de l'âme et du corps. Sommes-nous là en présence d'une correction de la part du philosophe rusé et calculateur, tel qu'on se plaît souvent à le présenter à tort ou à raison, qui aurait espéré la première fois obtenir l'approbation des théologiens de Sorbonne grâce à un titre de nuance apologétique ? Mlle Lewis ne le pense pas et attribue avec plus de vraisemblance le premier titre à Mersenne, chargé par Descartes de publier son manuscrit, et le deuxième à Descartes lui-même, rectifiant la formule primitive en faveur d'une nouvelle plus appropriée au contenu réel des *Méditations*.

J. Ph. G.

MAURICE NEDONCELLE, *Le philosophie religieuse de John-Henry Newman*, in-8°, 325 p. Imprimerie Sostralib, Strasbourg, 1946.

Parmi les ouvrages qu'a suscités chez nous le centenaire de la conversion de Newman, il en est peu qui aient l'importance de celui que publie M. Nédoncelle. On se tromperait du reste grandement si l'on ne voyait dans ce livre qu'un écrit de circonstance. Depuis de longues années l'auteur est un familier de la pensée de Newman et l'introduction qu'il a donnée à la traduction française de l'*Apologia* a fait connaître à tous avec quelle profondeur de sens psychologique il abordait l'étude d'une âme singulièrement complexe. Il faut toujours tenir compte de cette complexité lorsqu'on prétend saisir et fixer la pensée de Newman. Pour nous autres, Français, les Anglais ont toujours quelque chose de déconcertant, et volontiers nous leur reprocherions de manquer de logique. Ce reproche n'est pas mérité, mais leur logique infiniment souple est très différente de la nôtre, qui formule des conclusions absolues et se meut dans l'abstrait, au lieu de se plier aux exigences des faits réels. Nous cherchons chez Newman une doctrine et nous nous désespérons de ne pas la

trouver. Il n'y en a pas, en effet, au sens restreint du mot, car une doctrine implique des afflrmations catégoriques et des négations qui ne le sont pas moins ; elle exige aussi des condamnations, des exclusives ; elle est fermée sur elle-même : dès qu'elle a pris conscience de son contenu, elle est une statique, quelque chose de mort et de desséché ; la vie cesse de circuler en elle parce qu'elle prétend s'épuiser dans des mots. Newman comme ses compatriotes, est un vivant qui se laisse toujours conduire par les événements. Il n'a pas plutôt affirmé une proposition qu'on sent poindre non pas nécessairement la contradictoire, mais des atténuations, des résreves, qui en limitent la portée et qui permettent les évasions bienfaisantes.

M. Nédoncelle met en relief ces principes d'interprétation tout le long de son livre. Après une introduction où il rappelle sommairement la vie de Newman et les sources de sa pensée, il étudie l'être humain, avec sa misère et ses grandeurs, l'itinéraire de l'homme à Dieu, les attributs divins. Puis il revient en quelque sorte en arrière pour approfondir la psychologie de la foi newmanienne d'après les sermons universitaires et la Grammaire de l'Assentiment, et la théorie du développement dans son application non seulement au dogme chrétien, mais à toute pensée philosophique. Un beau chapitre sur l'humanisme chrétien termine et couronne la recherche.

Au terme de son travail, M. Nédoncelle se demande naturellement si Newman est un philosophe : « Les pédagogues et les analystes, écrit-il, voudraient nous faire croire le contraire. Newman a été jugé sévèrement par eux parce qu'il n'a jamais pris au sérieux leur conception enfantine d'une philosophie objective et scientifique. Mais il y avait plus de sagesse dans son procédé humain que dans leurs prétentions artificielles. Je n'ai pas charge de le défendre sur tous les points et je ne le considère pas comme un métaphysicien d'envergure. Mais c'était un grand homme. Et dans ses pensées éparses, confidentielles, nous n'avons pas de peine à apercevoir des parentés qu'il ignorait peut-être et qui l'honorent sûrement. Lui aussi est le témoin inconscient d'une tradition qui demeure » (p. 291)

Il est normal que dans ces conditions les exégètes proposent de la pensée de Newman, même sur des points capitaux, des interprétations divergentes. Tel est le cas lorsqu'il s'agit par exemple de l'assentiment et de la foi. De toutes les explications, quelle est la vraie ? On ne saurait le dire. Il est peut-être impossible de les admettre toutes ensemble et il est probable qu'elles doivent être toutes rejetées parce qu'elles sont incomplètes. La richesse de Newman est dans ce qu'il ne dit pas, plus que dans ce qu'il dit. On sent en le lisant que sa vie dépasse ses formules. M. Nédoncelle l'a bien vu et bien dit. On aime à trouver en lui un esprit capable de communier avec celui du grand Cardinal.

G. Bardy.

1. Comte Bégouen, *Quelques souvenirs sur le mouvement des idées transformistes dans les milieux catholiques*, suivi de *La mentalité spiritualiste des premiers hommes*, in-8°, 83 p., Bloud et Gay, 1945.
2. R. P. Pedro Descoqs S. J., *Autour de la crise du transformisme.* In-16 de x-101 p., G. Beauchesne et ses fils, 1944.
3. P. M. Périer, *Le transformisme, l'origine de l'homme et le dogme catholique*, in-16, 327 p., Beauchesne, 1938.
4. Carles J., *Problèmes d'hérédité*, petit-in-8°, 259 p. Beauchesne, 1945.

Voici, entre beaucoup d'autres, quatre ouvrages qui traitent du grave problème du transformisme. Nous les signalons seuls et nous les signalons ensemble parce que nous n'en avons pas reçu d'autres et qu'ils nous sont arrivés en même temps. C'est là un hasard, mais comme le hasard ne fait pas mal les choses, il se trouve que ces quatre volumes se complètent sans se répéter, expriment des tendances diverses sinon parfois opposées et envisagent les questions de points de vue complémentaires.

1. Le livre du comte Bégouen est essentiellement un recueil de souvenirs. Si intéressante que puisse en être la seconde partie sur la mentalité spiritualiste des premiers hommes, elle n'apprend rien d'absolument nouveau au lecteur. Celui-ci sera content de trouver, brièvement résumé par un maître, ce qu'on sait aujourd'hui de plus certain sur les sépultures primitives, sur les croyances magiques qui se dégagent des peintures et des sculptures préhistoriques ; mais il aura besoin, s'il veut approfondir son information, de lire des ouvrages plus complets et plus détaillés. Au contraire, la première partie lui fera toucher du doigt en quelque sorte les progrès accomplis depuis quelque soixante ans dans la mentalité catholique en matière de préhistoire et d'anthropologie. A la fin du xixe siècle, il était à peu près interdit de toucher à la chronologie biblique et encore bien plus d'appliquer à l'homme les théories alors en faveur sur l'évolution. Ce n'est pas seulement de prudence qu'il faut parler, car la prudence est une vertu ; il y avait dans bien des milieux catholiques une véritable phobie à l'égard des idées nouvelles. Cette phobie était justifiée, nous n'en doutons pas, car les partisans du transformisme se posaient alors volontiers en matérialistes ; ils prétendaient montrer que leurs thèses rendaient superflues les interventions de Dieu, aussi bien pour créer le monde que pour faire apparaître la vie ou pour produire l'âme humaine. Comment un catholique aurait-il pu donner son adhésion à des théories qui s'appuyaient sur une métaphysique aussi pleine d'erreurs ? La première chose à faire était de dégager l'hypothèse transformiste de la métaphysique qui l'enveloppait. Après quoi, il devenait loisible

aux catholiques de prendre part à toutes les recherches, d'en discuter les résultats, de proposer à leur tour des hypothèses. M. Bégouen rappelle les incidents essentiels de leurs efforts, et il révèle à beaucoup ce qu'il appelle avec humour le concile d'Altamira, c'est-à-dire la réunion tenue en 1925 par un certain nombre de savants catholiques désireux de préciser leurs positions tant scientifiques que religieuses. Le mémoire alors composé fut remis au Souverain Pontife, qui fit encourager les travailleurs à poursuivre leurs recherches, et les assura de l'indispensable liberté, pourvu naturellement qu'ils fissent preuve de prudence et d'objectivité. Il faut croire que les conditions posées ont été loyalement remplies, puisque le nombre et l'autorité des anthropologistes catholiques n'ont fait que grandir.

2. Le comte Bégouen est partisan de l'évolution et c'est son droit. Le R. P. Descoqs lui est résolument opposé, et c'est aussi son droit. Il raconte dans son ouvrage comme s'est poursuivie depuis 1907, la *crise transformiste*. Ce récit est des plus instructifs. Encore ne faut-il pas oublier que, parmi les savants cités par le R. P. Descoqs, un certain nombre n'accepteraient pas d'être comptés sans réserve parmi les adversaires du transformisme. Ce qu'ils condamnent, c'est la tendance trop répandue à regarder le transformisme comme une vérité définitivement prouvée et à condamner en bloc comme des ignorants ou des faibles d'esprit tous ceux qui se permettent de la discuter ; c'est la généralisation abusive du transformisme ; c'est l'application inconsidérée de l'évolution purement *mécaniste* à tous les domaines. Le P. Descoqs a cent fois raison de louer leur prudence et d'insister sur le caractère hypothétique du transformisme. On n'a pas prouvé jusqu'ici, et même on ne prouvera jamais au sens strict qu'une espèce se rattache par voie de descendance à une autre espèce, qu'une transformation a pour point de départ une mutation. Les témoins manquent et manqueront toujours pour faire cette preuve. Seulement, il est permis de trouver exagérées les exigences de l'auteur lorsqu'il demande des témoins. Il est des faits que l'intelligence a le droit d'interpréter, et lorsque telle interprétation possède en sa faveur toutes les vraisemblances tandis que l'interprétation opposée accumule contre elle toutes les difficultés, on peut rejeter la seconde et accepter la première, tout au moins à titre d'hypothèse de travail. Le R. P. Descoqs semble accueillir volontiers l'hypothèse extraordinaire proposée naguère par MM. Salet et Lafont dans leur ouvrage sur *L'évolution régressive*. Il ne faut pas hésiter à dire que cet ouvrage est dangereux à tous points de vue, parce qu'il développe un nouveau concordisme, dans lequel se trouve compromise l'autorité de la Bible et parce que sa thèse fondamentale ne peut apporter en sa faveur aucun argument scientifique. Alors même que nous devrions rejeter scientifiquement

l'évolution progressive, et nous sommes prêts à le faire le cas échéant, nous ne serions pas condamnés, grâce à Dieu, à accepter l'évolution régressive.

A la fin de son livre, le R. P. Descoqs marque quelques-unes des répercussions que peut avoir sur le dogme la thèse évolutionniste. Nous sommes loin de lier la possibilité de ces répercussions et nous condamnons sans aucune arrière-pensée les soi-disant catholiques qui préfèrent leurs hypothèses scientifiques aux enseignements de l'Église. Mais ce n'est pas une raison pour inventer à plaisir de nouvelles hérésies et se donner le luxe de les réfuter, sans citer aucun nom et aucun texte. Les pages 83 et 84 aboutissent à « une solution extrémiste » qui risque fort de jeter le trouble en certains esprits et d'embrouiller les questions. Les intérêts mis en jeu sont trop graves pour qu'on ne les traite pas avec infiniment de prudence.

3. Cette prudence, il semble qu'on la trouve excellemment dans l'ouvrage de M. Périer. Le livre est vieux déjà de plusieurs années, puisqu'il a paru en 1938, mais les circonstances n'étaient pas favorables à sa diffusion, si bien qu'il est resté à peu près inconnu. Puisque nous avons maintenant l'occasion d'en parler, nous n'hésitons pas à le faire. M. Périer marque, dès le titre, son dessein de faire une étude apologétique ; ce dernier mot ne lui fait pas peur, en dépit du mauvais renom qu'il a dans des cercles trop étendus et jusque chez certains catholiques. L'apologétique est pourtant nécessaire, car nous avons souvent à défendre nos croyances contre des attaques inconsidérées et nous avons souvent aussi à les exposer clairement, telles que l'Église les propose à l'adhésion de tous.

Ce n'est donc pas M. Périer qui majorera la part de vérité que peuvent contenir les hypothèses transformistes. Si grande que soit la sympathie qu'elles lui inspirent, il répète en toute occasion qu'elles ne sont pas rigoureusement prouvées, que les faits acquis sont relativement peu nombreux, que les conclusions assurées le sont moins encore. Il condamne avec franchise les interprétations mécanicistes du transformisme ; il met en relief l'idée fondamentale que, *de soi*, le transformisme n'exclut pas l'intervention de Dieu, plus encore que cette intervention s'impose à tout esprit non prévenu. Ces prémisses le mettent à l'aise pour conclure que le dogme catholique de la création n'a rien à craindre du transformisme et que l'Église peut attendre de pied ferme les travaux et les découvertes des chercheurs.

Ses conclusions ne sont pas moins fermes en ce qui regarde le cas particulier des origines de l'homme. En toute hypothèse, Dieu est intervenu d'une manière spéciale pour créer l'âme humaine et donc aussi le corps humain qui ne saurait exister *comme tel* indépendamment de l'âme. La science n'apporte même aucun argument

contre le monogénisme, c'est-à-dire contre la thèse qui fait descendre d'un seul couple tous les hommes actuellement vivants et ayant vécu depuis Adam et Ève. Au plus, les savants peuvent-ils essayer de construire des théories.

L'Église, qui enseigne au nom de Dieu le dogme de l'élévation de l'homme à l'état surnaturel et sa déchéance à la suite du péché originel, garde précieusement le dépôt doctrinal qu'elle a reçu. Le mérite d'un livre comme celui de M. Périer est d'exposer aussi clairement les *hypothèses* scientifiques que les *dogmes* transmis par l'Église. De tels livres, lorsqu'ils sont lus dans l'esprit où ils ont été écrits, sont profondément bienfaisants.

4. Le transformisme est une hypothèse, l'hérédité est un fait. On peut étudier l'hérédité par des expériences directes faites sur les vivants actuels ; on ne peut pas reproduire les conditions dans lesquelles se serait accomplie l'évolution au cours des siècles passés. Un monde dans lequel l'hérédité régnerait seule serait un monde où rien ne changerait, où tous les vivants se reproduiraient indéfiniment semblables à leurs progéniteurs, sans qu'apparaisse jamais aucune forme nouvelle. Par contre, un monde dans lequel il n'y aurait pas d'hérédité, serait un monde où les transformations des vivants à travers les générations pourraient être totales et où les variations, même brusques, produiraient à tout instant de nouvelles formes. Envisagées dans l'abstrait, évolution et hérédité sont donc sinon contradictoires au sens strict, du moins opposées l'une à l'aurte ; et l'on comprend sans peine que les généticiens, attachés à l'étude de l'hérédité, se montrent plutôt réticents devant l'enthousiasme prématuré de certains transformistes.

M. J. Carles se propose d'initier ce qu'on appelle le grand public aux problèmes de l'hérédité. Il le fait avec clarté et précision, mais il est loin de simplifier abusivement des problèmes difficiles. Il ne craint pas l'emploi des termes scientifiques ; il demande un effort d'attention à son lecteur ; mais celui-ci se trouve bien récompensé lorsqu'il arrive au terme de l'ouvrage, car il s'aperçoit qu'il a appris beaucoup de choses nouvelles.. Successivement il a étudié en effet le mécanisme de l'hérédité et les lois de Mendel qui le gouvernent, les conditions de l'hérédité, hybridations, mariages consanguins, recherche de la paternité, problèmes des races, les rapports entre l'hérédité et le progrès, sélection, transformisme, eugénisme. La conclusion, qui discute de l'hérédité et de la personnalité, de l'hérédité et de l'éducation, est particulièrement importante. L'homme qui est composé d'un corps et d'une âme ne peut jamais perdre de vue sa destinée spirituelle : celle-ci n'est pas inscrite, comme une fatalité inexorable, dans son hérédité ; elle dépend de lui elle dépend de l'éducation morale qu'il a reçue. Peu à peu l'huma-

nité progresse, doit progresser du moins, en enrichissant constamment le patrimoine intellectuel et moral qu'elle a reçu des siècles passés. Le livre de M. Carles s'achève sur ces perspectives largement ouvertes. Il est vraiment un beau livre.

G. B.

Le Cour (Paul), *Dieu et les dieux. Dieu existe-t-il ?* in-16 de xxvi-298 p. Paris. Brière 1945. Collection « Atlantis ».

L'auteur expose son dessein dans un avant-propos autobiographique : fournir de nouvelles preuves de l'existence de Dieu, celles des « théologiens étant insuffisantes » pour convaincre « certains esprits critiques », et d'autre part concilier l'existence de Dieu avec celle du mal dans le monde. Et il nous avertit loyalement que son ambition serait d'apporter « quelques lumières à ceux qui cherchent la vérité d'un cœur sincère et que ne satisfont pas les enseignements des Églises officielles ».

Nous voilà donc mis en appétit de nouveauté ; mais, hélas ! la déception est grande sur tout le parcours du volume. M. Le Cour, au dire même de son préfacier prudemment anonyme, « y entraîne le lecteur, à travers quantité de croyances, de similitudes, d'étymologies, de préfigurations, en une odyssée métaphysique (mythologique serait plus à propos), en un fascinant voyage (fascinant, c'est beaucoup dire) au pays des hypothèses et des anticipations ».

Mais les soi-disant trouvailles de l'auteur donnent partout l'impression du déjà vu. Il se contente de diluer les données positives de la révélation, de la théologie et de l'histoire sur Dieu et sur Jésus dans un invraisemblable mélange de fables, de rêveries, de symboles, de rites d'origine païenne ou même chrétienne ; et de cet étrange amalgame, il extrait un Dieu et un Christ de sa façon.

« Ce Dieu suprême, qui comporte un corps, une *âme* et un *esprit* est à la fois *Etre et non-Etre*, *Conscience et Inconscience*, *Fini et Infini*, *Tout et Rien*. Mais ce *non-Etre* n'est pas le *néant*, puisqu'il implique quand même l'existence et que de rien il a fait tout ce qui remplit l'univers » (p. 30) ; c'est l'auteur qui souligne : « Le Dieu de notre système solaire s'est incarné sur la terre il y a 2000 ans ; sa venue eut lieu au moment où la terre vue du soleil allait entrer sous le signe zodiacal de la Vierge, ce qui fait que l'on peut dire qu'il est né de la Vierge. Mais au même moment, le soleil vu de la terre entrait dans le signe des poissons et le Christ est assimilé a un poisson » (p. 80). Il semble avoir eu deux incarnations au moins, l'une dans l'Inde sous le nom de Krishna, l'autre en Judée sous celui de Christ, noms presque identiques » (p. 83) (sauf que Christ signifie *oint* et Krishna *le noir*). Nous connaissons de longue date

ces assimilations fantaisistes[1] et ce n'est pas le renfort des « preuves » empruntées par M. Le Cour au culte solaire, à la Gnose, à l'hermétisme (astronomie, astrologie, kabbale, alchimie), à l'orphisme ou au Pythagorisme qui nous apporte du neuf, non plus que les jeux à la Rimbaud sur les couleurs des voyelles. Le vrai christianisme est le dépositaire de croyances précises, il n'est pas une délayure de paganisme et d'Evangile, moins encore un musée philosophique. Il est peu probable que ces constructions aventureuses suffisent à éclairer et à fixer « ceux qui recherchent la vérité », malgré quelques couplets superficiels contre le matérialisme, le laïcisme, la théosophie, l'occultisme ou le marxisme. Le P. Allo, O. P., a signalé cet effort des « mystiques anarchistes des fabricants de dogmes nouveaux » qui consiste à « accumuler assez de nuages autour des données évangéliques pour qu'il ne semble plus possible d'en délimiter les contours originels ».

Après quoi ils déclarent que « la vraie figure du Christ n'est pas celle de l'Unique et de l'Absolu que l'on croyait jadis »[2].

Quant au problème du mal dont l'auteur a annoncé la solution, il est en effet résolu en ces quelques lignes : « Avec le polythéisme hellénique, tout devient compréhensible ; il suffit de savoir que le démiurge (Créateur) n'est pas omnipotent pour comprendre l'existence du mal et éprouver envers notre créateur des sentiments d'amour et de reconnaissance avec le désir de l'aider à réaliser l'ordre et le bonheur sur la terre » (p. 77). Si cette réponse élude la difficulté, elle ne justifie ni n'explique l'existence du mal ; en tout cas, elle ne fatigue pas l'esprit.

Les déductions de M. Le Cour sont basées, nous l'avons vu, sur l'histoire comparée des croyances et des religions ; mais la méthode comparative est d'un maniement délicat, et elle réserve des mécomptes aux comparatistes peu exigeants, « qui se contentent d'y regarder en gros » selon l'expression du P. Pinard de la Boulaye[3]. Ici, les assimilations verbales pullulent au mépris de la philologie ou en faveur de l'ésotérisme : Noël, nouvel Hélion, Hélène, hellénisme. Église, kirké, circé — Iésous, Isis — Hierusalem, formé des deux mots grecs *(sic)*, *hiéros*, *mélas* — Michel, Alchimi — Energie, Ariane, Orange, Arcane, Niagara, Ankara ! — képhas, *alké phos*, pierre

1. En matière de fantaisie, je relève par deux fois (préface XVI et p., 38) la citation apocryphe *credo quia absurdum* dont M. Le Cour semble réserver l'usage aux théologiens ; il se serait épargné cet esprit facile si, au cours des 17 années de recherches que lui a coûtées son ouvrage, il avait daigné consulter ,ne fût-ce que le Larousse des écoliers. Ce texte est un mythe ; c'est peut-être pourquoi les deux citateurs ont cru qu'il serait à sa place dans un livre où le mythisme surabonde.

2. *Plaies d'Europe et baumes du Gange*, p. 6.

3. *Carêmes de Notre-Dame de Paris.*

philosopale ! On en compte bon nombre d'autres de même valeur. Ici les ressemblances rituelles ou initiatiques sont prises pour des imitations, la terminologie catholique est appliquée abusivement aux cultes païens ou inversement. Ici encore, selon une tendance qui n'est pas nouvelle, on dépouille l'Évangile de son originalité, en le greffant sur l'essénisme (saint Jean Baptiste, chef essénien, Jésus formé chez les esséniens, baptême essénien etc...). Le P. de Grandmaison a ramené ces imaginations à la réalité en écrivant : « les Esséniens ont beaucoup piqué la curiosité des érudits et *fait* délirer pas mal d'historiens amateurs »[1] ; (c'est moi qui souligne).

Le préfacier définit donc exactement ce livre en le qualifiant de « voyage au pays des hypothèses ». L'auteur avoue d'ailleurs candidement que la future religion dont il rêve « sera une sorte de protestantisme dynamisé et embelli... où chants, parfums, lumières, couleurs, peintures, sculpture, musique, danse, architecture... célébreront la gloire du soleil-Roi, du soleil-dieu de notre petit univers ». Ce sont là les « lumières » promises. Pour moi, au terme de cette analyse succincte, je vais rouvrir mon vieil Évangile pour respirer un air pur, entendre un langage sensé et recueillir une nourriture saine[2].

A. Maniglier.

HISTOIRE ET PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Daniel-Rops : *Histoire sainte, Le peuple de la Bible*, in-12 de 468 p. Arthème Fayard, 1945. (Les grandes études historiques).

La nouvelle histoire sainte de Daniel-Rops est une réussite. Non pas qu'elle soit destinée aux enfants. Avec raison l'auteur a visé plus haut, les milliers et milliers de lecteurs de l'âge adulte, qui ne rouvriraient pas aisément un livre scolaire et qui pourtant soupirent après une histoire du peuple juif documentée, replacée dans son cadre historique et géographique, irréprochable pour l'exactitude des faits, sans être dépouillée de son caractère surnaturel. Lorsqu'elle porte, en plus, le cachet littéraire d'un écrivain estimé, on peut assurer qu'il ne lui manque rien pour s'imposer.

Nos exégètes de l'Ancien et du Nouveau Testament rivalisent aujourd'hui de science avec ceux du parti adverse, mais ils écrivent pour des professionnels, tout au plus pour des séminaristes et des prêtres ; leurs études sont d'ordinaire si remparées de textes scrip-

---

1. *Jésus-Christ*, éd. abr., p. 157.
2. Je ne puis que signaler à ce propos le superbe dédain de l'auteur pour l'exégèse la plus élémentaire.

turaires ou de citations qu'elles en deviennent à peu près inabordables. Nous avons accumulé ainsi des trésors qui restent enfouis, au lieu d'entretenir les connaissances et la piété du grand public. Je fais exception pour quelques vies de Jésus-Christ et pour une collection du Nouveau Testament qui ont obtenu, et à bon droit, la faveur de nos milieux catholiques. L'auteur de notre Histoire Sainte, professeur dans un établissement de l'État, a su rompre avec ces méthodes et ces pratiques, et, du premier coup, il nous a donné sur le sujet le livre qui nous manquait et qui mérite la plus large diffusion.

L'histoire du peuple juif repose sur trois bases, comme il l'a noté p. 252, avec une élégante concision : « Abraham qui reçoit la promesse et de qui tout découle ; *Moïse* qui donne au peuple élu les moyens de survivre ; les *prophètes* qui, dégageant de toute gangue le message providentiel, formulent la véritable mission d'Israël ». En somme, deux mille ans d'histoire de la plus infime et de la plus noble part de l'humanité, si l'on excepte le miracle du petit peuple grec, qui est vraiment le triomphe de l'intelligence. Un ou deux siècles avant J.-C., il y eut conjonction de ces deux données, la révélation divine et l'humanisme grec, et s'appuyant toutes les deux sur la force et sur le droit que leur assurait la puissance de Rome, elles amenèrent peu à peu la victoire d'un christianisme non pas seulement surnaturel, mais humain, dont nous vivons encore. Les trois idées ou les trois phases de l'histoire biblique, ainsi bien dégagées, enchâssent dans notre ouvrage toute l'existence d'Israël qui se déroule d'Abraham à J.-C. Rien n'est omis des écrits de l'Ancien Testament, qui puisse servir à les mettre en relief, non plus que les découvertes opérées en Orient depuis un siècle et demi, et qui situent mieux tel personnage, tel fait, telle conception du peuple choisi. A cette grande synthèse les travaux de langue anglaise, aussi érudits que ceux des savants allemands et beaucoup plus pieux, y ont contribué. Si toutes les difficultés ou toutes les objections ne reçoivent pas la solution pertinente, c'est qu'on ne l'a pas encore trouvée. Un aveu sans artifice en cette matière est toujours préférable à la moindre tricherie.

Cette révélation divine, entretenue et renouvelée au cours de vingt siècles, progresse insensiblement et pourtant elle reste inachevée, si l'on s'en tient à la lecture de l'Ancien Testament et à la connaissance du peuple juif. Selon la belle pensée de Pascal, il lu manque sa conséquence logique, « Jésus-Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre ». C'est à lui que l'ouvrage de Daniel-Rops nous conduit et c'est là, à bon droit, qu'il s'arrête.

Quelques remarques pour terminer. P. 39, Edomites a été mis pou

Ammonites. P. 39, encore aujourd'hui, les nomades ne sèment pas eux-mêmes et ne font pas la moisson ; ces travaux sont confiés à des sédentaires, des gens de la région d'Hébron ou de Bethléem généralement. P. 47, rien de plus exact et de plus attachant que la description de la vie nomade, menée par les Juifs d'autrefois et les Bédouins d'aujourd'hui ; elle laisse à ceux qui en ont goûté, avec des souvenirs inoubliables, une certaine nostalgie. Par contre, je ne goûte guère « la sagesse de Lods », p. 255, qui, en fait d'extase, met sur le même pied saint Paul et Pascal, d'une part, Mahomet et Luther, de l'autre. On aurait pu s'abstenir de cette citation. Je ne crois pas que le lys des champs soit l'anémone, malgré l'autorité de Vigouroux qui lui a consacré une splendide planche dans son *Dictionnaire de la Bible* ; je pencherais pour le lys ordinaire ou l'asphodèle qui sont communs en Palestine. D'autre part, la rose de Jéricho paraît être le laurier rose qui fleurit sans interruption sur cette terre privilégiée et atteint une taille inconnue ailleurs.

S. Vailhé.

Chanoine Jacques Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise*, in-8°, 250 pages, Paris 1944. Les éditions du Cerf.

Un nouveau traité de l'Église, construit d'une façon un peu particulière. Le premier ne remonte qu'au début du xive siècle et se proposait avant tout de défendre la thèse de Boniface VIII relative au pouvoir de l'Église sur le temporel des États. Peu à peu des écrits analogues virent le jour et, au xvie siècle, ce traité de théologie était devenu classique. Il avait pour but de disposer les esprits à repousser la Réforme et les réformateurs ; par suite, il revêtit un caractère polémique assez accentué, qui ne s'est guère modifié dans la suite. On concevrait mal aujourd'hui une étude de ce genre, dépourvue de tout aspect apologétique. Et pourtant rien de moins adapté à nos pays catholiques, où d'ordinaire l'Église ne se heurte ni aux protestants, ni aux schismatiques, mais rencontre à chaque pas des gens qui ne croient à rien, et pas davantage à elle et au christianisme. Avec ces négateurs absolus, il importerait tout d'abord de s'entendre sur les fondements mêmes de la religion comme l'existence de Dieu, la divinité du Christ, l'origine des Écritures, par lesquelles on arrive à prouver que le catholicisme actuel, centré sur saint Pierre et ses successeurs, est la seule vraie Église. Quant aux catholiques croyants et pratiquants, ils désireraient surtout savoir en quoi et comment ils s'uniront à l'Église, ils serviront l'Église, ils trouveront le Christ dans l'Église. D'une manière comme de l'autre, le traité de l'Église doit différer maintenant de ceux qui l'ont précédé : il convient « de reprendre tout le dogme, toute la liturgie, toute la morale, toute l'histoire sous l'aspect spécial de l'Église ».

Telles sont les pensées directrices du chanoine Leclercq, tel est le programme de son ouvrage et, ajoutons-le, telle en est l'heureuse réalisation. Chargé de faits, d'idées, de jugements qui défient toute analyse et, toutefois, se lisent sans effort, ce livre veut donc ouvrir une voie nouvelle ; écrit dans une langue aisée qui ne craint pas au besoin les répétitions, il est accessible aux gens instruits et les satisfera.

Deux parties consacrées à la vie intérieure et extérieure de l'Église constituent la charpente du volume. La première traite successivement et en 8 chapitres : de l'Église dans l'œuvre du Christ, de l'Église et de l'humanité du Christ, de la fidélité de l'Église au Christ, du divin et de l'humain dans l'Église, de l'unité et de la diversité dans l'Église, de l'esprit catholique, de la lutte pour l'esprit, du Christ dans l'Église, des gouvernants et des gouvernés dans l'Église. La seconde partie présente en 4 chapitres : l'Église militante, l'Église et la civilisation, l'Église et l'État, l'Église devant la persécution. Tous ces titres ne parleront pas assez au lecteur qui n'en verra pas toujours le lien, bien qu'il existe au moins dans la pensée, à défaut quelquefois de la présentation. De-ci de-là quelques bavures, presque inévitables dans une confrontation si étendue de faits et d'idées. Ainsi ce qui est dit de Nestorius et de son hérésie n'est guère exact, p. 66 ; presque tous les termes seraient à retoucher. Il ne niait pas que J.-C. fût Dieu, tout en s'expliquant mal là-dessus, de même il ne repoussait pas la maternité de Marie, bien qu'il rejetât le terme de *theotacos*, comme d'ailleurs celui de *anthropotocos*, l'un et l'autre parce qu'ils disaient trop, tout en ne disant pas assez. Je ne crois pas que les premiers missionnaires aient eu plus de succès que ceux d'aujourd'hui et que l'évangélisation du monde se soit faite plus vite et plus solidement que de nos jours. Sur ce point capital les idées seraient à modifier de fond en comble, mais ceci nous entraînerait trop loin.

S. Vailhé.

Pierre Fernessole, S. C. J., *De la civilisation chrétienne.* in-8° 217 pages. Paris. Beauchesne, 1945.

En quelques 220 pages, et en 4 chapitres, le P. Fernessole traite de la civilisation et des civilisations, du christianisme et de la civilisation, des grandes époques de la civilisation chrétienne, enfin de la France et de la civilisation chrétienne. Son ouvrage est l'introduction à une collection entreprise par la librairie Beauchesne et intitulée *Christianisme et civilisations*, dont les divers volumes sont confiés à des spécialistes et doivent démontrer que la civilisation humaine ne sera plus ,si elle ne reste ou si elle ne devient imprégnée de christianisme.

Pour la majorité de nos contemporains la civilisation se rattache à l'idée de progrès, matériel d'abord, scientifique avant tout, n'excluant pas *a priori* la morale, quoique défiant, sinon hostile envers toute religion révélée. A ce point de vue, elle est toujours inachevée, toujours en voie d'enrichissement, puisque le progrès qui la produit est toujours en devenir. Hélas ! ce qui s'est passé sous nos yeux depuis trente à trente-cinq ans contredit du tout au tout une théorie ébauchée au XVIIIe siècle par des philosophes irréligieux, spéculant en chambre sans aucune vue sur la réalité, préoccupés avant tout d'éloigner Dieu et la religion des affaires de ce monde. Et l'expérience n'a pas plus instruit leurs héritiers matérialistes qui échafaudent systèmes sur systèmes pour échapper à l'évidence, sans apporter comme fondement, comme complément et comme couronnement de la civilisation, ce qui lui est indispensable. A leur défaut, l'auteur l'indique en quelques mots : « A tous les progrès de la raison et du savoir, des techniques et de la culture, ajoutons, en les plaçant à la base, comme au centre et au faîte, une métaphysique vraie, une morale véritable ». Dès lors, les éléments de la civilisation seront complets : elle pourra s'épanouir, même matériellement, et ne plus s'évanouir.

Voilà l'apport du christianisme. Et il l'a donné dès les origines et dans tous les pays qu'il a pu atteindre au cours de son histoire. Certes, non pas dans la plénitude, car la perfection de l'homme ou de la société est irréalisable, mais avec le moins d'imperfection possible. Ce n'est pas que le christianisme s'identifie avec la civilisation et que l'un doive nécessairement se confondre avec l'autre. Non, le christianisme est avant tout une religion, et une religion destinée à introduire ses adeptes dans un domaine qui n'est pas d'ici-bas ; du moins peut-il s'adapter à toutes les formes de civilisation, mais en les dominant et en les fécondant. Il a pris la défense des faibles et les a soustraits à la domination des forts, comme l'enfant, la femme, le pauvre, l'esclave, si maltraités dans la société antique même civilisée. Il a ennobli le travail et les travailleurs, son fondateur n'étant lui-même qu'un humble ouvrier et ses premiers propagateurs étant sortis de la classe laborieuse.

L'auteur démontre ensuite, et assez longuement, que « les plus grandes époques de la civilisation sont celles où le christianisme a le plus complètement informé la vie personnelle et la vie sociale, les mœurs et les institutions politiques des peuples » ; mais devant se borner, il limite sa revue à quatre périodes de l'histoire : la conquête chrétienne du monde païen, le temps de Charlemagne, le XIIIe siècle avec saint Louis, enfin le XVIIe siècle français. Et il termine par des aperçus brillants et consolants de la mission de la France au point de vue de la civilisation chrétienne.

Les apologistes populaires trouveront dans ce volume, avec des idées justes et parfois neuves, exposées toujours dans le style le plus pur, bien des réponses adéquates à des objections toujours reservies et qui n'en sont pas plus vraies pour cela.

S. Vailhé.

René Grousset : *Bilan de l'histoire*, petit in-8°, 321 pages. Paris, Plon, 1946. Prix : 140 fr.

Ouvrage éblouissant, synthèse vertigineuse, saturée de faits et d'idées, présentée dans une langue imagée d'une pureté classique ! L'Académie Française s'est honorée en recevant récemment son auteur, déjà bien connu par ses travaux sur les croisades, les philosophies indiennes, et les bandits couronnés des steppes asiatiques. Recourons tout d'abord au communiqué qui accompagne le volume ; il nous en donnera une première vue, plus réelle que toutes les descriptions.

« Il ne s'agit pas ici d'un simple résumé de faits et de dates. Si l'historien de l'Asie nous convie aujourd'hui à un survol de cinquante siècles, c'est pour esquisser sous nos yeux une véritable philosophie de l'histoire, d'une histoire enfin totale. La connaissance des peuples de l'Extrême-Orient lui permet, en effet, d'intégrer pour la première fois le bilan de la pensée asiatique à notre classicisme méditerranéen, de reclasser les valeurs sous l'angle d'un humanisme universel. Dans ce vol planétaire, les plus hauts sommets spirituels de l'humanité sont abordés tour à tour et finalement, en dépit des abîmes qui les séparent, se reconnaissent fraternels. Bilan ou inventaire de nos civilisations diverses à une heure où la civilisation tout entière vient d'être remise en question, où tout est en jeu à la fois sur une planète soudain étrangement raccourcie en des décades qui valent des siècles ».

On ne saurait mieux dire, sauf à mettre davantage en relief, dans une revue théologique, le caractère nettement spiritualiste de l'ouvrage, la pensée profondément chrétienne de l'auteur. A tant de savants et de philosophes modernes, qui, pour prix de leurs recherches, veulent nous acculer au désespoir intellectuel et au néant, il répond par un acte splendide de foi.

« Nous savons, déclare-t-il ,que le martyre de l'Homme-Dieu n'était que pour le ramener à la droite du Père, et, avec lui, toute l'humanitè rachetée par lui. Nous savons et nous venons de voir qu'en dehors de la solution chrétienne, il n'y en a désormais plus d'autre, j'entends de solution acceptable pour la raison et pour le cœur. Si le monde n'est que ce qu'il paraît être, au point où l'ont mené, avec une probité dont il faut leur savoir gré, la science et

la philosophie scientifique de ce temps, il est absurde pour la raison, révoltant pour le cœur. Le christianisme représente aujourd'hui, contre un si monstrueux néant, cette révolte de la raison et du cœur, cette défense de l'esprit. Et sa mission, dans le naufrage de toute espérance — s'il n'était là — est plus que jamais salvatrice. *O crux, ave, spes unica* », p. 306.

L'ouvrage n'est pas tout d'une pièce ; il se compose de sept études, dont trois au moins, les principales du reste — ont trait directement au sujet indiqué ci-dessus : Mesure de la civilisation, p. 1 à 108 ; Apport de l'Asie, p. 109 à 151 ; Europe et Asie, p. 185-271. Il est regrettable et c'est le seul regret à exprimer, qu'elles n'aient pas été fondues ensemble et qu'ainsi certains soient portés à croire que l'on n'avance pas. Par ailleurs, la part de l'Asie est si peu connue qu'il était bon de la mettre en évidence, au lieu de la noyer dans l'ensemble et d'alourdir ainsi quelque peu le récit. Telle qu'elle se présente, chaque étude se lit aisément et les connaisseurs retrouvent dans leur mémoire une partie des faits innombrables qui appuient des jugements aussi nombreux et aussi sûrs. Originaire de l'Orient, la civilisation avance depuis cinquante siècles vers l'Occident ; à chaque période, parfois millénaire, elle conquiert un nouveau peuple qui s'en fait le propagateur et le transformateur, sans qu'elle ait réussi à dominer ni toute l'Asie, ni toute l'Afrique, qui aujourd'hui encore avec l'islamisme et le communisme, menacent son œuvre de destruction. Pour la première fois de l'histoire, l'Extrême-Occident christianisé et l'Extrême-Orient retourné à la barbarie sont prêts à s'affronter dans un dernier assaut.

S. Vailhé.

Mouroux J., *Sens chrétien de l'homme* (Théologie, 6). In-8°, 250 p., Aubier, 1945.

Un grand livre, un très grand livre, qui a déjà rencontré de très nombreux lecteurs, avant même que les revues aient eu le temps d'en parler et qui, longtemps encore, apportera aux âmes la solution du problème, toujours renouvelé, des rapports essentiels entre le corps et l'âme, entre l'esprit et la matière. M. Mouroux est-il philosophe, est-il théologien en posant une fois de plus cette question et en s'efforçant d'y réponfre ? Seuls des esprits superficiels peuvent se le demander. Il utilise la raison sans aucun doute et il lui rend témoignage, mais il ne cesse pas de parler en chrétien et en prêtre ; et ce n'est pas à lui qu'il faudrait, surtout dans un pareil livre, s'adresser pour établir une dissociation entre la double exigence de la foi et de l'intelligence. Aussi bien, explique-t-il clairement son dessein, dès les premières lignes de l'avant-propos : « Il est impossible de s'essayer à vivre la vérité chrétienne, de la penser, de l'en-

seigner, sans être de plus en plus conquis non seulement par ses trésors de sagesse divine, mais aussi par sa cohérence interne, par sa puissance d'explication, par son humanité profonde. Et cependant, autour de nous, tout un monde est persuadé que le christianisme est une doctrine étrangère à l'homme et à ses vrais problèmes, sans force devant le tragique de sa position, sans amour pour sa misère et sa grandeur. Les pages qui suivent voudraient montrer au contraire que le mystère chrétien est tout ruisselant de l'amitié divine pour l'homme, qu'il est capable d'expliquer sa misère et sa grandeur, de guérir sa blessure, et de le sauver en le divinisant » (p. 5).

On entrevoit déjà la splendeur des promesses que contiennent ces simples formules. Dieu a créé l'homme tout entier, corps et âme. Après la chute, il l'a racheté tout entier, corps et âme. On peut ajouter que l'univers entier est l'œuvre magnifique de Dieu, et qu'après avoir été mystérieusement blessé par la chute du premier homme, il a été non moins mystérieusement restauré par la mort du Christ, le second homme, le nouvel Adam. Le monde cependant n'est que le cadre dans lequel chaque homme et l'humanité entière doivent opérer leur salut, en donnant à ce dernier mot la plénitude de son sens.

Pour cela, les « valeurs charnelles » sont les premières à utiliser, en même temps qu'à vaincre. Successivement M. Mouroux met en relief la grandeur du corps, moyen d'action de l'âme, moyen d'expression, moyen de communion ; la misère du corps, comme résistance, comme voile, comme matière dangereuse ; la rédemption du corps, incomplète et fragile, exigeant pour être menée à bien une perpétuelle vigilance et une ascèse vaillante. C'est vers cette rédemption que nous marchons ici-bas ; et si nous oublions les glorieuses destinées d'un corps fait pour la résurrection, si nous transformons en but une ascèse qui n'est que moyen, nous sommes à la fois infidèles à Dieu et à notre vocation. Le manichéisme qui nous guette est une tentation toujours présente. Le chrétien, plus que tout autre, se doit de l'éviter.

Viennent ensuite les valeurs spirituelles, la personne humaine, la liberté spirituelle, la liberté chrétienne, l'amour, la charité. Ici surtout il faudrait pouvoir suivre pas à pas les analyses pénétrantes de M. Mouroux, pour montrer avec lui la grandeur et la fragilité de la personne, qui à tout instant dépend de la vigilance avec laquelle nous la gardons, qui est la création sans cesse renouvelée de notre liberté, et, ne l'oublions pas, d'une liberté affaiblie par le péché en même temps que divinisée par la grâce : l'histoire de notre personne est ainsi celle de notre liberté. La liberté s'épanouit dans l'amour dans le service de Dieu et des autres hommes, de telle sorte que c'est

en s'oubliant que l'homme se trouve, en se donnant qu'il se grandit et se fortifie, en se renonçant qu'il se trouve. *Res sacra homo :* comment ne ferions-nous pas nôtres ces trois mots qui sont le titre du chapitre final ? « L'humain et le sacré ont partie liée, le sacré n'étant pas autre chose que le nom le plus noble et la vérité la plus profonde de l'humain » (p. 243).

Tout cela est très beau, et il est permis d'ajouter que, si M. Mouroux ne cesse pas de s'inspirer de l'Écriture sainte et des grands maîtres de la Tradition chrétienne, il ne dédaigne pas à l'occasion de citer des philosophes ou des poètes contemporains. Sainte Thérèse, Paul Claudel, saint Jean de la Croix, Paul Verlaine, se coudoient de la sorte et Paul Valéry rencontre saint Thomas d'Aquin sans en être autrement surpris. Il n'y a là, faut-il le dire, aucune affectation, mais bien marque d'une rare et délicate culture de l'esprit, et l'on se plaît à la relever chez un théologien éprouvé, en qui la science des choses divines n'a point affaibli le goût des valeurs humaines.

G. Bardy.

Émile Rideau, S. J. : *Consécration. Le christianisme et l'activité humaine.* Lettre-préface de Paul Claudel. Grand in-8°, 120 p., Desclée de Brouwer, 1945.

Notre pauvre monde est à guérir. Il faut construire la cité neuve, refaire une terre nouvelle. Des solutions folles, des utopies les plus aventureuses circulent déjà et se tracent vite un chemin dans les esprits désaxés qui sont légion. Serons-nous seuls, chrétiens, à nous taire alors que nous seuls sommes qualifiés pour indiquer la voie à suivre ? — Plusieurs, heureusement, ne l'entendent pas ainsi. Le R. P. Rideau a su nous redire ce que beaucoup trop ignorent, et ce dont nous ne gardons facilement qu'une idée fort confuse et une conviction peu agissante : notre monde est sauvé, racheté, consacré, grâce à l'efficacité infinie de l'œuvre régénératrice du Christ dont nous devons, nous aussi, être à sa suite les artisans.

Sortie des mains du Créateur dans un état de ravissante beauté, a création fut asservie contre son gré par la catastrophe du péché, mais le Verbe en s'incarnant a porté un coup mortel à l'universelle domination de l'ange déchu. L'apparition du Christ, ses gestes, ses miracles, tout le cycle de ses mystères revêtent une perspective exacte, une signification à la fois universelle et cosmique. Le genre humain est sauvé et par lui aussi la matière à laquelle s'étendra désormais la charité rédemptrice, comme déjà à l'origine l'amour créateur lui avait donné l'être. Vastes horizons pour un humanisme chrétien... tâche grandiose de l'homme, prêtre de la création, chargé de ré-orienter l'univers non seulement en traduisant dans la prière

les muettes aspirations des choses, mais en pétrissant, en perfectionnant dans tous les ordres de l'activité, utilisant le progrès technique ou social, l'art ou la science, les découvertes multiformes dans les domaines du vrai et du beau, pour cette œuvre de gigantesque soulèvement et de spiritualisation. On comprend dès lors la valeur surnaturelle de l'effort humain et comment l'auteur peut affirmer : « il se pourrait que notre temps eût particulièrement besoin d'une mystique du travail que le catholocisme seul est apte à lui fournir ». Toutes les valeurs humaines de vie et d'action, de progrès sont assumées et infiniment élargies. — Ces pensées ne constituent certes pas une découverte, mais le mérite consiste à en avoir précisé les fondements théologiques et les appuis scripturaires. Plusieurs fois ce thème avait été pressenti, abordé même explicitement dans tel ou tel angle et les noms de Claudel, de Teilhard de Chardin, Poucel, Mouroux reviennent naturellement à la mémoire ; mais pas encore jusqu'à présent de façon aussi synthétique, ordonnée et ramassée — parfois à l'excès, oserait-on dire, — tellement en une page, en quelques lignes, il y a de pensée concentrée. Mais l'auteur l'a voulu ainsi « pour conserver l'unité dynamique d'un élan contenu ». Ce but est atteint. Que le lecteur qui redoute l'effort n'ouvre pas ce livre, dont le succès auprès des autres est assuré.

Il fallait grande maîtrise pour garder l'équilibre et conserver intacts les deux aspects inséparables, antinomiques en apparence, du vrai sens chrétien de l'homme. Concilier, comme tout au long de l'Évangile, mort et vie, passion et gloire, séparation et engagement, renoncement, arrachement à la créature et sanctification de tout l'homme, de ses énergies, et par lui de tout ce que Dieu crée et anime. On nous invite à contempler cette « contradiction féconde, majestueuse incohérence, infinie complexité du Mystère : le Ressuscité, Seigneur de la vie, qui pour toujours demeure victime immolée », dans des pages de conclusion qui forment une puissante et émouvante élévation.

Enfin une vraie théologie ne reste pas sur le seul plan des idées aussi trouvera-t-on développées quelques-unes des multiples répercussions spirituelles pratiques d'une telle doctrine : attitude compréhensive vis-à-vis des structures nouvelles, ouvertures au progrès, à l'effort scientifique, cessation d'une bouderie morose devant le profane qu'on étreint désormais pour en faire du sacré, devoir d'état compris non comme une simple occasion de pratiquer les vertus de résignation ou de pénitence, mais comme une œuvre de portée divine, actualisant l'incessant retour de l'univers à Dieu, continuation de la Messe, de l'œuvre eucharistique du Verbe Incarné.

A la base de tout cela, comme condition primordiale : le dégagement absolu, réel, pratique, poussé jusqu'à la pauvreté évangélique-

suppression dans notre vie du besoin égoïste, sensuel souvent, des biens et plaisirs artificiels paralysant dans les âmes l'essor de la charité pour les autres et pour Dieu. A ce prix pourrait prendre corps et s'incarner à son tour l'idéal chrétien d'une cité nouvelle tendue vers l'achèvement de l'univers et où l'homme « en union avec le Christ et avec tous ses frères, dans un esprit de pénitence, sans doute, de réparation et de détachement total, mais aussi de joie et d'espérance, portera à son Père du ciel les prémices d'une terre spiritualisée, rachetée peu à peu par la fécondité de son action et de ses souffrances ».

Comment les chrétiens à la foi ardente, qui toujours cherchent et trouvent de nouvelles lumières sur le monde et sur la vie n'auraient-ils pas le cœur serré en songeant au dénuement doctrinal dont souffre la grande foule de leurs frères dans le Christ, qu'une religion réduite à des gestes vidés de sens, à des croyances dont le contenu a disparu presque entièrement, à des cérémonies qu'on subit sans en saisir le moindre symbolisme, qu'un tel christianisme s'évanouisse peu à peu, laisse les âmes désarmées devant toute doctrine humaine habilement teintée d'idéal ?... c'est l'expérience trop cruellement actuelle et généralisée.

Accueillons donc avec reconnaissance et avec joie les fruits des efforts de ceux qui dans l'Église veulent présenter aux hommes de notre temps, parmi les multiples aspects d'une vérité féconde à l'infini, ceux susceptibles de ressaisir des chrétiens mal éclairés et déjà ébranlés, et de séduire les incroyants. L'heure est assez grave pour nous interdire de rester comme des riches ignorant leur trésor ou le gardant avec jalousie, manquant de foi ou de courage pour oser annoncer la parole qui seule peut et doit nous sauver tous, parce qu'elle est vraie.

J.-Ph. G.

ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

Gustave Bardy, *La théologie de l'Eglise, de saint Clément de Rome à saint Irénée*, in-8° de 248 pages. Édit. du Cerf, 1944. Prix : 120 fr. (Coll. « Unam sanctam », 13)

Nous donnons de cet ouvrage important, en guise de recension, la meilleure qu'on puisse faire, quelques pensées, quelques faits et quelques considérations, qui lui sont d'ordinaire empruntés, et parfois textuellement.

Les années qui s'écoulent entre la mort des saints Pierre et Paul, vers 64-67, et la fin du Ier siècle sont parmi les plus obscures des origines chrétiennes, quoique les plus décisives et les plus fécondes.

C'est durant ce court intervalle que s'est joué vraiment l'avenir de l'Église naissante. Aussi longtemps qu'avaient vécu les douze apôtres et saint Paul, ils avaient exercé leur autorité sur l'ensemble des communautés chrétiennes répandues dans l'empire romain, et même hors de ses frontières. La situation changea dès que ces disciples immédiats de J.-C. eurent quitté ce monde. Ceux qui prirent leur place n'avaient plus qu'une juridiction limitée ; elle n'était plus universelle, de même qu'ils ne jouissaient pas, à l'exception des successeurs de Pierre, de l'infaillibilité personnelle.

A vrai dire, nous manquons de documents contemporains pour exposer comment s'est effectuée la transition de l'Église des apôtres à celle que nous décrit la lettre du pape saint Clément, vers l'an 97. A y regarder de près, elle ne paraît pourtant pas différer beaucoup de celle que nous connaissons par les épîtres pastorales de saint Paul, sauf qu'elle est plus forte et plus unie. Le christianisme vécu et enseigné par les compagnons de Jésus a été fidèlement conservé par les *presbytres*, leurs successeurs. L'Église de saint Clément est l'héritière et la continuatrice de celle des apôtres. Ce pape est dans la même ligne de doctrine ; il donne les mêmes conseils de vie pratique que ses devanciers, et l'on pourrait en dire autant de saint Ignace d'Antioche, qui lui est de peu postérieur. Mais par suite de leurs pouvoirs limités, les évêques des cités, premiers successeurs des apôtres, ne peuvent intervenir que par charité dans les affaires intérieures d'une autre communauté, ou bien si la foi et la discipline sont menacées. Ils le font le plus souvent pour s'associer à une joie, à un deuil, à tout autre événement local, montrant ainsi qu'il n'y a rien d'étranger à ceux qui partagent la même foi et le même pain eucharistique.

Le chrétien de leur temps, de même que celui de l'âge apostolique, n'est pas un isolé, tout en vivant parfois seul dans un monde païen dont tous les sentiments religieux sont opposés aux siens. Il appartient et il ne l'ignore pas, à une société particulière ; il se sent en communion avec d'autres hommes qui ont les mêmes idées et observent les mêmes rites ; en un mot, il a partout des frères qui reconnaissent comme père un même Dieu. Bien plus, chacun d'eux, pour sa part, est membre du corps du Christ, et par là s'exprime le mieux la solidarité qui rapproche les membres d'une Église unique.

Eglise : c'est bien ainsi, et depuis toujours, que s'appelle la communauté chrétienne. Ce mot peut aussi bien désigner un groupe particulier de fidèles que l'ensemble des disciples du Christ. S'il n'y a qu'une Église par cité, à plus forte raison il ne peut y avoir qu'une seule Église dans le monde. « Là où est le Christ-Jésus, a écrit saint Ignace, là est l'Église universelle ». Les deux significations sont presque inséparables, tant elles se compénètrent et se complètent.

L'Église locale apparaît alors — fin du Ier siècle et IIe siècle — sous la forme d'une société où il y a des *chefs* non moins que des subordonnés, et où chacun doit rester à sa place pour que soit maintenue l'harmonie de l'ensemble. Cette idée est surtout développée par les Pères apostoliques, qui ont la responsabilité de la destinée spirituelle des fidèles, c'est-à-dire par les évêques. Nul n'a insisté comme saint Ignace sur l'importance de la hiérarchie et sur le devoir de l'obéissance ; et là dessus saint Polycarpe et le pape saint Clément ne pensent pas différemment de lui. Difficilement on rencontrerait des chefs aussi pleinement conscients de leurs droits et de leurs devoirs qu'ils le furent. Certes les autres écrivains de ce temps, qui ne représentent pas la hiérarchie et qui parlent plutôt en leur propre nom, tiennent autant que les évêques à l'ordre et à l'unité dans l'Église, mais, pour les conserver, ils comptent beaucoup plus qu'eux sur la puissance des charismes divins et sur la valeur intrinsèque de la doctrine. Ils sont aussi plus individualistes, je ne dis pas plus mystiques, car saint Clément, saint Ignace et saint Polycarpe ont le sentiment de parler et d'écrire par l'intermédiaire du Saint-Esprit et sous son inspiration ; ils révèlent même à leurs destinataires bien des choses cachées. Par suite de cet individualisme, les inspirés ou ceux qui se prétendent tels sont portés à se prévaloir de leur état pour s'opposer quelquefois au clergé. Ils voudraient même établir en doctrine cette tendance. On sait le danger couru alors par l'Église du fait du montanisme ou de la prophétie non controlée ; celui que lui suscitèrent à la même époque les divers intellectuels désignés sous l'appellation générale de gnostiques, ne fut pas moins redoutable. C'étaient des savants compliqués, partisans de mystères et de traditions secrètes et qui cherchaient à éliminer les intermédiaires officiels de la révélation. De l'un et de l'autre péril la hiérarchie sut se préserver et préserver les fidèles, mais non sans luttes prolongées.

L'Église est donc autre chose qu'une unité invisible. Elle agit par les moyens d'une doctrine traditionnelle, de la charité, des prières liturgiques, de la communion. Elle est gouvernée et dirigée par une autorité visible qui sait, en cas de conflit doctrinal ou de schisme, se faire respecter et obéir. Les décisions prises sur place par la hiérarchie locale sont acceptées et approuvées par la hiérarchie voisine. Ces évêques, assistés partout de prêtres et de ministres inférieurs en vertu de l'institution divine, dirigent des communautés — nous dirions aujourd'hui des diocèses — qui sont en rapport les unes avec les autres. Enfin et surtout, l'évêque de Rome est regardé partout comme le chef suprême de la chrétienté, le docteur universel chargé de maintenir l'unité et de conserver la tradition apostolique. Avec le pape saint Victor Ier, 189-199, a dit Renan, la papauté est

née et bien née. Non, elle était née plus tôt, avec le pape saint Anicet, 155-166, qui avait soutenu la même doctrine que lui, sans aller pourtant dans l'application jusqu'aux extrêmes. Elle était née plus tôt encore, avec saint Pierre qui l'avait reçue de Jésus-Christ. Saint Victor qui combattit avec tant d'énergie les hérésies, les schismes ou simplement les usages différents lors de la controverse pascale, n'a pas conscience d'innover en exerçant son pouvoir même en matière disciplinaire. Tout au contraire, il suit l'exemple de ses prédécesseurs, et saint Irénée qui blâme discrètement son attitude en cette affaire, ne conteste nullement ses droits, non plus que les asiates qui lui opposent la tradition de leurs Églises ; il est même le docteur de cette période qui a mis le plus et le mieux en relief la primauté du Pape.

A. T.

Robert Devreesse : *Le patriarcat d'Antioche, depuis la paix de l'Eglise jusqu'à la conquête arabe.* Grand in-8° de xx-344 pages, avec 11 cartes et croquis géographiques hors texte. Paris, Gabalda et Cie, 1945.

Ce volume, qui a servi de thèse de doctorat ès-lettres, fait partie des Études palestiniennes et orientales placées d'abord sous la direction, ensuite sous le patronage du P. Lagrange, et il devrait avoir pour sous-titre : *Essai d'histoire et de géographie ecclésiastiques.* Il sera, dans la pensée de l'auteur, le premier d'une série d'études consacrées aux patriarcats byzantins jusqu'à l'époque de Photius, et, pour quelques-uns d'entre eux, jusqu'au viie siècle seulement. Le sujet n'est pas neuf, même pour la partie géographique ; bien des travaux d'ensemble ou de détail, réunis ou dispersés, et dans diverses langues européennes, ont déjà vu le jour et éclairé la plupart de ses côtés. Toutefois une synthèse est toujours la bienvenue, surtout quand elle touche à tant de points d'histoire disparates et compliqués, et qu'elle est due à un maître de l'érudition comme Mgr Devreesse, si longtemps *scriptor* à la Bibliothèque vaticane. Ajoutons que 5 tables onomastiques détaillées et 11 cartes augmentent le prix de cette étude et permettent de retrouver assez vite le renseignement désiré.

Dans un avant-propos, l'auteur délimite son sujet qui est le patriarcat d'Antioche vu du dehors, et non pas sa vie intérieure. On n'y trouvera donc rien, sauf par incidence, qui ait trait à la littérature, au droit, à la liturgie, aux institutions de cette célèbre Église. Il n'a pas voulu davantage pénétrer dans les détails de l'organisation civile et militaire, au-delà de ce qui était strictement nécessaire à son exposé. Du coup celui-ci se précise et paraît même un peu rétréci. C'est une sorte d'histoire générale du patriarcat durant trois siècles particulièrement agités et qui ne laissèrent

pour ainsi dire, pas un moment de repos à cette Église. Elle était plus tranquille et plus heureuse, semble-t-il, sous les empereurs païens.

Les grandes controverses doctrinales de l'époque y eurent toutes leur résonance, quand elles ne sortirent pas de là, comme le nestorianisme et le monophysisme, par contre-coup, sans parler de l'arianisme qui provient d'Alexandrie autant que d'Antioche. Des uns et des autres conflits on reproduit les grandes lignes, en tenant compte des corrections apportées par les textes et les travaux nouveaux, et en insistant sur le fait incontestable que l'on se disputait beaucoup moins sur la foi que l'on ne se détestait pour des formules. Au fond tous les démêlés dogmatiques en sont là : il s'agit avant tout d'amener le triomphe d'une expression ou d'une conception d'école. Des faits personnels, les intérêts propres à telle ou telle Église se greffent là-dessus-, dévoilant les plus mauvais côtés de l'humanité en des questions qui ne semblaient tendre qu'à la gloire de Dieu et à l'honneur de son Église. Le fait le plus saillant de cette histoire c'est, avec l'invasion du patriarcat par Sévère et les monophysites dits cyrilliens, la constitution au VIe siècle d'une seconde Église, schismatique ou hérétique comme on voudra l'appeler, qui tient encore et qui se dressait déjà en face de l'Église impériale ou melkite. Ce fut le ver rongeur qui la désagrégea peu à peu : le monophysisme a joué en Orient le même rôle néfaste que le protestantisme en Occident, et le donatisme dans l'Afrique du Nord. Peut-on aller plus loin et soutenir qu'il a voulu ensuite sciemment l'invasion arabe et favorisé ainsi le triomphe de l'islamisme à ses débuts ? Indirectement, oui, il l'a favorisé ; il ne semble pas qu'on puisse dire davantage, comme beaucoup le prétendent, et Mgr Duchesne a protesté contre cette accusation de haute trahison, qui, selon lui, n'est attestée par aucun document contemporain. Je proteste, à mon tour, et ce n'est pas la première fois, contre l'expression l'*évêque de dehors* attribuée à Constantin et devenue aujourd'hui presque un axiome. L'empereur a dit : *Je suis l'évêque de ceux qui sont dehors*, c'est-à-dire des païens, ce qui était vrai et qui ne regarde en rien son immixtion à lui et celle de ses successeurs dans les affaires de l'Église chrétienne. Comme tant d'autres, Mgr Devreesse le prend dans le mauvais sens.

La seconde partie, un peu plus longue que la première, est tout entière consacrée à la description géographique du patriarcat d'Antioche, province après province et cité épiscopale après cité épiscopale. Là surtout l'érudition abonde, et, sans avoir rien découvert de neuf, l'auteur a su utiliser tous les documents connus, même les plus récents de l'épigraphie. Il n'admet pas qu'il y ait eu une *Notitia* donnant le tableau complet des diocèses de cette Église

au VIe siècle, sous le patriarche Anastase, document que je m'étais jadis efforcé de mettre en relief. Sa déclaration plus que sa démonstration, — car il n'y en a pas — ne m'a nullement convaincu. Il arrive d'ailleurs, par une autre voie, à peu près au même résultat ; c'est précisément ce qui m'avait engagé à accepter l'authenticité de ce document.

S. VAILHÉ.

Hubert DU MANOIR DE JUAYE, S. J. : *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie* (Études de théologie et d'histoire de la spiritualité), in-8°, 594 p., J. Vrin, 1944.

Saint Cyrille d'Alexandrie tient une grande place dans l'histoire de la pensée et de la vie religieuse au Ve siècle. Il a laissé derrière lui un héritage littéraire considérable et plus qu'aucun de ses contemporains, il a marqué de son influence la théologie des Églises d'Orient Tout le monde le sait, tout le monde s'accorde à le répéter, ce qui n'empêche pas que très rares sont les études consacrées aux divers aspects de son enseignement. On remplirait sans peine une grande bibliothèque avec les travaux relatifs à son contemporain d'Occident, saint Augustin. On compterait presque sur les doigts les recherches dont saint Cyrille est le centre. Quelle que soit la raison de cette indifférence à l'égard de l'évêque d'Alexandrie, elle doit être constatée et d'autant plus regrettée à l'heure actuelle que, de toutes parts, on multiplie les efforts dans une meilleure intelligence de la théologie orientale par les chrétiens d'Occident. Le R. P. du Manoir mérite donc d'être félicité pour n'avoir pas reculé devant les obstacles réels que présente l'étude des œuvres de saint Cyrille et pour nous avoir donné dans un gros livre le résultat de ses recherches.

Le but qu'il poursuit est apparemment complexe. Il ne s'agit pas seulement pour lui de mettre en relief les rapports de la doctrine et de la vie spirituelle dans la théologie de saint Cyrille. Tous les docteurs orientaux ont appuyé sur le lien indissoluble qui unit le dogme et la pratique et saint Cyrille ne se distingue pas des autres en faisant dépendre l'exercice de la vie chrétienne des croyances professées par les membres de l'Église. Il s'agit surtout de faire connaître à des lecteurs trop peu avertis la pensée intégrale de saint Cyrille et de mettre en relief la continuité de sa pensée et de celle de toute la Tradition. «Traversée par la lumière de la foi qui lui est venue par l'Écriture, la Tradition et le Magistère vivant de l'Église, la pensée cyrillienne est toute centrée sur la présence, l'amour et l'imitation de Dieu Trinitaire ; elle se fixe sur cette unité d'amour entre le Père et le Fils, exemplaire de la charité qui doit régner entre les chrétiens dans l'Église, corps du Christ, et ainsi s'installe dans

l'âme une dévotion spéciale au Saint-Esprit qui réside en nous, nous sanctifie et par un modelage intérieur, nous forme à sa ressemblance. Dogme trinitaire et perfection chrétienne se rejoignent théoriquement et pratiquement dans la notion et dans la présence de la charité » (p. 10).

Le plan de l'ouvrage découle de lui-même des quelques lignes que nous venons de citer. « Connaissance et amour de Dieu le Père (1re Partie) ; vie et union au Christ, vie dans le Christ, avec lui et par lui (2e Partie) ; habitation du Saint-Esprit dans l'âme du juste et spécialement dans l'âme de la Vierge Marie, Mère de Dieu (3e Partie) ; communauté de vie divine dans les membres du corps du Christ, membres unis au Christ et entre eux par la foi, l'amour et la grâce, non moins que par l'organisation visible de l'Église (4e Partie) ; approfondissement de cette notion de perfection chrétienne qui consiste dans la charité : telle est la charpente du présent ouvrage (p. 11). » Le P. du Manoir met tous ses soins à suivre la marche dont il a constitué les étapes, à mettre en relief le développement progressif de sa pensée. On voit, en le lisant, qu'il a l'habitude de l'enseignement et l'on se prend à envier des élèves qui, sous la conduite d'un tel maître, ne vont jamais à l'aveuglette, mais sont patiemment guidés vers le terme entrevu dès la mise en route.

Ajoutons tout de suite, à la louange du P. du Manoir, que son plan est assez vaste pour embrasser la pensée entière de saint Cyrille. La plupart de ceux qui parlent de lui se laissent hypnotiser en quelque sorte par le rôle qu'il a joué dans la controverse nestorienne et ne s'intéressent qu'à cela. C'est oublier que l'évêque d'Alexandrie a composé la plupart de ses grands ouvrages théologiques bien avant les premiers éclats des Nestoriens et que sa pensée était fixée lorsqu'en 428 il fut amené à s'occuper des idées exprimées publiquement par le nouveau patriarche de Constantinople. Si importantes qu'aient été ses interventions pour la fixation de l'enseignement christologique, elles sont loin de suffire à le caractériser et l'on ne doit pas oublier que ses formules les plus personnelles, les douze anathématismes, n'ont jamais été regardées dans l'Église catholique comme ayant une valeur irréformable. La christologie de saint Cyrille est étudiée par le P. du Manoir à la place qui lui revient, mais elle n'occupe que cette place et ne donne pas le ton à l'ouvrage entier.

Après avoir mis en relief les mérites essentiels du bel ouvrage que nous offre le P. du Manoir, oserai-je maintenant lui soumettre quelques doutes ? Je ne le blâmerai certes pas d'avoir témoigné une grande sympathie pour le docteur d'Alexandrie, qui est digne de toute notre admiration ; je me demande pourtant si cette sympathie ne gagnerait pas à être nuancée de quelques réserves. Les procédés

de saint Cyrille, au cours de son épiscopat, n'ont pas toujours été très pacifiques ; son caractère entier, ses attitudes facilement autoritaires lui ont valu bien des inimitiés, et le nom de pharaon qu'on lui attribue parfois ne lui a pas été donné seulement par des historiens huguenots, mais par des contemporains qui n'étaient pas mal disposés en sa faveur. Il est certain que son zèle contre Nestorius a été surtout provoqué par son amour de l'orthodoxie, mais il l'est aussi, ou presque, qu'il n'a pas été fâché d'humilier un patriarche de Constantinople et qu'il n'a fait aucun effort pour expliquer la pensée de son adversaire en fonction des formules presque universellement acceptées par les représentants de la théologie antiochienne.

Je me demande également si l'examen du vocabulaire christologique employé par saint Cyrille est suffisamment approfondi. Le P. du Manoir accorde ici beaucoup de crédit à Petau, et celui-ci mérite en effet notre confiance. Mais je ne saurais oublier que le vocabulaire de saint Léon et du concile de Chalcédoine est très différent de celui de saint Cyrille et que les monophysites, à commencer par Dioscore, Timothée et Sévère d'Antioche, n'ont jamais cessé de se réclamer de saint Cyrille comme de leur grand docteur. Tout cela ne suppose-t-il pas que les mots avaient besoin d'être précisés et que l'on pouvait facilement hésiter sur le sens de telle ou telle formule ? Il est entendu qu'en 433, l'évêque d'Alexandrie a signé l'édit d'Union pour faire sa paix avec les Orientaux du patriarcat d'Antioche et ce geste est digne d'admiration. Seulement il ne faut pas oublier que l'édit d'union est de style antiochien et que les meilleurs amis de saint Cyrille lui ont reproché une signature qu'ils regardaient presque comme une palinodie. Sur tous ces points, quelques clartés supplémentaires seraient les bienvenues.

Je voudrais aussi que l'auteur fût moins dépendant des ouvrages antérieurs qu'il a utilisés. Il avait le droit, et même le devoir d'un faire la critique : trop souvent à mon gré, il accepte leurs conclusions sans se demander si elles sont fondées.

Je me permettrai enfin de soulever quelques difficultés relatives à la méthode employée par le P. du Manoir, bien que celui-ci ait prévu sur ce point les critiques et se soit efforcé d'y répondre (p. 12). A plusieurs reprises, il emploie des expressions qui sont le fait des théologiens postérieurs et qui ne trouvent pas de correspondant exact dans le vocabulaire cyrillien. Il parle ainsi du don incréé et du don créé à propos de la grâce, de la grâce de chef et de la grâce de rédempteur ; il se demande quelle idée saint Cyrille a eue de l'Immaculée Conception, etc. Je ne suis pas sûr que cette méthode aboutisse à de bons résultats, car elle permet de faire dire à un docteur du ve siècle bien des choses auxquelles il n'a jamais pensé. Les théologiens du xiie ou du xiiie siècle se sont posés des problèmes

qui n'ont pas effleuré l'esprit des Pères. Il serait d'autant plus vain de vouloir trouver chez les Pères une réponse à ces problèmes nouveaux que les scolastiques eux-mêmes ont presque ignoré les Pères grecs et saint Cyrille en particulier. Il n'y a plus aujourd'hui à démontrer que les citations empruntées par saint Thomas à saint Cyrille sont inauthentiques, tout au moins le plus grand nombre d'entre elles. Les autres docteurs du Moyen Age latin ne sont pas mieux renseignés que saint Thomas. Nous interpréterons donc saint Cyrille en fonction des problèmes réellement soulevés autour de lui et nous ne songerons pas un instant à lui reprocher d'avoir pensé et parlé comme ses contemporains.

Je ne voudrais pas d'ailleurs que le P. du Manoir se méprît sur le sens des difficultés que je lui propose. Son ouvrage est trop important pour échapper de tout point à la discussion. Mais alors même que, sur tel point particulier, on ne serait pas d'accord avec lui, on se doit de reconnaître le prix d'un travail qui n'est pas seulement considérable par son étendue matérielle et qui vaut surtout comme présentation d'ensemble de la doctrine cyrillienne. Nous n'avions encore rien d'équivalent en France et pas davantage à l'étranger. Grâce à la diligente étude du P. du Manoir, les travailleurs auront un guide de choix pour les conduire dans la forêt un peu touffue des livres de saint Cyrille. Nous ne saurions assez nous en féliciter.

G. Bardy.

J.-C. Plumpe, *Mater Ecclesia*. An inquiry into the concept of the Church as mother in early christianity (Studies in christian antiquity édited by Johannes Quaster, n. 1). in-8°, xxi-149 p., 4 pl. Washington, The catholic University of America Press, 1943.

L'idée de l'Église considérée comme mère nous est devenue familière. Elle fait depuis longtemps partie du patrimoine spirituel des chrétiens et M. J. Plumpe a été heureusement inspiré d'en rechercher les origines et d'en étudier les premiers développements jusqu'au temps du concile de Nicée.

C'est à l'Écriture Sainte qu'il demande le secret des premiers emplois de l'expression. Dans l'Ancien Testament, Jérusalem est souvent représentée sous la figure d'une femme, dont les Israélites sont les enfants (cf. *Ps.* 86, 3-5 ; Is., i, 26 ; l, 1 ; li, 17 ; lvi, 6 sq ; Jér., *Lament.*, 1 sq. ; Ezech., 16, 20, sq.). Dans le Nouveau Testament on retrouve la même métaphore Matth., xxiii, 37 ; Luc, xiii, 34, xix, 43) et saint Paul se plaît à opposer la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste, qui est notre mère (*Gal.*, iv, 21-31). Bien que l'Église ne soit pas nommée dans ce dernier passage, il est difficile

de croire que l'apôtre ne pense pas à elle ; et il faut ajouter que sa doctrine de l'union mystique entre le Christ et l'Église (*Rom.*, vii, 24 ; *Ephes.*, v, 22-33) est de nature à renforcer étrangement l'idée que l'Église est pour les fidèles une mère.

Nous ne trouvons dans tous ces textes aucun écho des spéculations courantes dans certaines religions païennes sur les déesses-mères et pas davantage une anticipation des thèmes gnostiques sur l'Église-éon et sur les syzygies au milieu desquelles elle apparaît. Plumpe a raison de faire remarquer que, doctrinalement, rien ne s'opposerait à l'hypothèse d'une influence païenne : il s'agit ici d'une question de fait (p. 12). Mais justement, en fait, une telle hypothèse est sans fondement solide et c'est tout au plus si l'on a le droit de noter que les premiers emplois connus de la formule « l'Église-mère » sont dûs à des chrétiens originaires de l'Asie, c'est-à-dire d'une région où était répandu le culte des déesses-mères.

Il est plus curieux de remarquer que, dans les plus anciens textes (Lettre de Polycarpe, inscription d'Abercius, actes de Justin), c'est la foi qui reçoit le titre de mère et non l'Église. Dans le *Pasteur* d'Hermas et dans la *Secunda Clementis*, l'Église donne naissance aux fidèles, elle les appelle ses enfants, mais elle n'est pas appelée leur mère. Il faut arriver à la lettre des Églises de Lyon et Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie pour trouver le premier emploi connu de notre expression ; ici elle apparaît plusieurs fois et sans aucune explication, comme si elle était dès lors d'usage courant dans le monde des chrétiens de Lyon. De fait, saint Irénée se montre familier avec la doctrine de la maternité de l'Église ; bien qu'il n'emploie pas pour la désigner le titre de mère, il parle souvent des enfants de l'Église, du lait que l'Église distribue à ses fils, etc., toutes expressions qui impliquent l'idée d'un enfantement spirituel par l'Église.

A partir de la fin du IIe siècle, la formule est d'usage courant un peu partout ; Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Cyprien saint Méthode d'Olympe (ou de Philippes) l'emploient à tout instant. Les dénombrements de Plumpe sont ici exhaustifs et il n'est pas possible de suivre le détail de ses analyses. Au plus, est-il permis de rappeler d'un mot la splendeur des développements mystiques de Clément, la profondeur des interprétations d'Origène qui fait appel à l'allégorie pour retrouver dans l'Écriture la préfiguration de l'Église-mère, la prédilection de saint Cyprien pour une expression qui l'enchante. Ce dernier va jusqu'à affirmer que celui-là ne peut pas avoir Dieu pour Père s'il n'a pas l'Église pour mère (*De eccles. unit.*, 6) ; et ce faisant, il traduit la foi de tous ses collègues d'Afrique, comme le montrent les *Sententiæ* des évêques réunis en 256 au concile de Carthage.

Au terme de son travail, Plumpe fait remarquer que l'on ne trouve

pas à Rome d'exemple de notre formule *Mater ecclesia* avant saint Damase, c'est-à-dire avant la seconde moitié du IVe siècle. Peut-être n'y a-t-il qu'un hasard, car avant la paix de l'Église, nous ne connaissons que bien peu d'œuvres authentiquement romaines, et nous avons vu que la *Secunda Clementis* et Hermas n'hésitaient pas à parler des enfants de l'Église. Mais il est possible également que les imaginations romaines se soient mal portées à ce symbolisme, tout comme à celui du corps mystique du Christ. A Rome, l'Église est une institution, elle ne saurait être personnifiée ni surtout prendre l'aspect d'une mère et attirer à elle l'amour de ses enfants. A plus forte raison, l'Église romaine, si elle est l'*Ecclesia principalis unde unitas sacerdotalis orta est*, selon les expressions de saint Cyprien, n'est-elle pas la mère de toutes les Églises ; cette dernière affirmation viendra, semble-t-il, pour la première fois sous la plume de l'évêque Léonce d'Arles dans une lettre au pape saint Hilaire (461-468).

Travail sérieux et approfondi, l'étude de Plumpe est un bon exemple des monographies qui rendent tant de services aux historiens. Il faut souhaiter que beaucoup de travailleurs multiplient les études de ce genre, car c'est ainsi seulement que peut progresser la connaissance de notre passé chrétien.

G. BARDY.

J.-R. PALANQUE, S. BARRAULT, etc., *Le christianisme et l'Occident barbare*, 433 pages. Édit. du Cerf, 1945, t. II.

Ce volume, qui comprend une série de monographies hagiographiques, fait suite à un autre, paru peu auparavant et intitulé : *Le christianisme et la fin du monde antique*. Des historiens connus, clercs et laïques, nous présentaient quelques figures contemporaines de la chute de l'empire romain, du milieu du IVe siècle au milieu du Ve siècle. Celui-ci contient une autre galerie de tableaux se déployant au cours du siècle suivant, de 450 aux environs de 550. Neuf personnages y occupent le fond de ces diverses toiles, à savoir : sainte *Geneviève* par S. Barrault, saint *Remy* par Dom Gai, saint *Avit* et saint *Benoît* par E. Delaruelle, saint *Césaire d'Arles*, saint *Fulgence* et *Cassiodore* par le P. Jacquin, saint *Ennodius de Pavie* et *Boèce* par l'abbé Bardy ; enfin, MM. E. Lauzière et Bocognano reviennent sur d'autres aspects de saint Césaire et de Boèce.

M. Palanque s'est contenté de la préface donnant les raisons de ces divers choix, en même temps qu'elle campe chacun de ces neuf personnages dans le temps et le milieu où se déroulèrent son existence et son action. Impossible de trouver une recension plus objective et plus précise dans sa concision. Aussi nous bornerons-nous à en reproduire les traits principaux, sauf à faire connaître brièvement un problème nouveau qui se pose au sujet de saint *Benoît*.

« Rome tombée, les temps sont mûrs pour un monde nouveau, où le chrétien ne sera plus sujet de l'Etat universel, préfigure et cadre providentiel de l'unité religieuse, où des royaumes barbares, héritiers du vieil empire, se partageront les terres et les consciences, où la traditionnelle culture latine, décadente et vacillante, ne sera plus qu'une survivance dans des élites de moins en moins nombreuses. Ces temps sont venus dans la seconde moitié du ve et la première moitié du vi^e^ siècle, au moment où vivent les neuf personnages qui vont être étudiés.

« Dans notre *Gaule* d'abord. L'invasion d'Attila y a été pour l'empire le commencement de la fin : ouragan éphémère, mais après lequel la vie n'est pas rétablie comme auparavant. Les Huns refoulés, ce sont des princes germaniques qui se partagent le pays ; au lendemain de la chute du dernier empereur d'Occident en 476, presque aucune autorité romaine n'était plus souveraine sur le sol gaulois. A la fin du siècle, la vierge de Nanterre sainte *Geneviève*, comme les évêques les plus éminents, saint *Remi* de Reims, saint *Avit* de Vienne, saint *Césaire* d'Arles, n'ont affaire qu'à des rois francs, burgondes ou goths, principalement à Clovis, unificateur de la Gaule et premier roi catholique. Mais si tous quatre ont eu à nouer des rapports avec les souverains barbares, ils ont eu aussi à résoudre le problème pratique et vital de l'insertion du christianisme dans une société profondément décadente et pénétrée d'éléments païens. L'humble moniale parisienne, les pasteurs de Belgique ou de Viennoise se tournent vers les régimes nouveaux désormais établis sur la Seine et le Rhône et s'efforcent de les civiliser, de les apprivoiser, de les christianiser. Grâce à eux, les princes païens ou ariens sont convertis, les soldats germains sont policés, les populations frustes et misérables sont progressivement éduquées et protégées, le monachisme répand partout les bienfaits de la pénitence et de la charité.

« Des résultats analogues sont obtenus au même moment, entre 480 et 550 environ, dans le reste de l'Occident. Pour l'Espagne wisigothique, aucune figure ne mérite d'être retenue dans cette anthologie historique. Mais *les royaumes de Carthage et de Ravenne* nous offrent des exemples illustres de l'œuvre éternellement civilisatrice de l'Église. Dans l'Afrique vandale, dont les rois ariens persécutaient notamment le catholicisme, l'évêque *Fulgence* de Ruspe sut manifester le courage du confesseur prêt à résister au pouvoir impie et aussi le courage d'une conversion totale à l'ascétisme. Dans l'Italie ostrogothique, l'évêque *Ennodius* de Pavie et le laïc *Cassiodore* se sont faits les collaborateurs ou les flatteurs de Théodoric ; mais ici les conditions n'étaient plus les mêmes. Le roi des Goths était en Occident le représentant officiel de l'empereur byzantin, et cet arien s'était montré le plus souvent libéral envers

l'Église : on ne trahissait donc ni sa foi ni sa patrie en se mettant au service du prince goth. D'ailleurs, quand celui-ci, abandonnant sa politique bienveillante, tracasse les plus authentiques des Romains, l'illustre sénateur *Boèce*, humaniste et philosophe, saura mourir courageusement, victime d'une cruauté hostile au nom romain. Bientôt après, sous les derniers rois ostrogoths, la rupture est complète entre les maîtres germains et la romanité incarnée dans le sénat et dans les armées de Justinien. Devant le déchaînement des violences qui fait de l'Italie, reconquise par les Byzantins, un champ de bataille et de carnage, les âmes d'élite ne peuvent que s'évader de ce monde désolé : *Cassiodore*, ancien ministre de la cour de Ravenne, se retire dans son domaine de Calabre, dont il fait un monastère ; *Benoît* de Nursie, qui a fui les plaisirs de Rome, organise au mont Cassin le premier cénobitisme italien ».

De saint Benoît M. Delaruelle, qui avait étudié sa vie et son œuvre dans la *Vie spirituelle*, nous redonne une biographie qui, dans les grandes lignes, revient à la précédente. Il s'en excuse longuement par suite d'un problème nouveau posé depuis lors et non encore résolu. Nous connaissons ce saint par sa règle et par les historiettes de saint Grégoire le Grand. Or la règle de saint Benoît a été précédée ou suivie d'un autre document du même genre, intitulé la *règle du Maître* dont l'auteur n'est pas identifié. Ces deux règles ont entre elles de tels rapports que visiblement l'une dépend de l'autre. Si la règle du Maître a précédé la sienne, saint Benoît n'est plus un créateur dans le monachisme, comme on l'aurait cru jusqu'ici, mais un simple adaptateur. Dès lors sa vie, surtout sa psychologie reconstituée d'après sa règle, est tout entière à refaire.

S. Vailhé.

Pierre Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, in-8°, xvi-440 p., de Boccard, 1943 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, fascicule 159).

L'ouvrage de C. est une thèse de doctorat : c'est assez dire qu'elle représente un travail considérable et fournit à ses lecteurs une ample moisson de textes, de références, en même temps, ce qui vaut mieux même, qu'elle les invite à des réflexions fécondes et à des recherches nouvelles.

Le sujet traité est d'importance, puisqu'il s'agit de la culture grecque en Occident, depuis la fin du ɪᴠᵉ siècle jusque vers le milieu du ᴠɪᵉ. Durant cette période, l'empire romain achève de s'effondrer en Occident. Ce qui en demeure vivant devient de plus en plus oriental et ce ne sont pas les reconquêtes de Justinien qui y changent quelque chose. L'antiquité prend fin et le Moyen Age commence. S'il n'est pas possible de fixer une date précise pour l'inauguration

saint Jérôme, d'autre part, se groupent les pieuses femmes de l'Aventin, avec leurs familles, dont la distinction et la noblesse rivalisent avec celles des païens : Blesilla, Paula, Eustochium, Marcella, Asella. Tout ce monde sait le grec, ou tout au moins l'a étudié. Tout ce monde aussi s'intéresse aux problèmes soulevés par la culture hellénique, mais, comme on peut s'y attendre, avec plus de largeur d'esprit et plus de scepticisme souriant chez les païens ; plus de défiance, plus de sérénité aussi chez les chrétiens. C. ne touche qu'en passant le problème de l'attitude du christianisme à l'égard de la culture antique : il faudrait bien que ce problème difficile entre tous fût repris une bonne fois et, s'il se peut, définitivement résolu.

De l'Italie, nous passons à l'Afrique. Ici saint Augustin occupe le premier plan. On peut même dire qu'il est seul à occuper la scène, ce qui est un peu dommage. Nous savons par les *Confessions* que dans son enfance il a étudié le grec, sans aucun goût d'ailleurs. Comme sa famille n'était pas particulièrement riche, nous pouvons conclure que nombreux étaient alors les jeunes Africains qui apprenaient ainsi les rudiments du grec à l'école du grammairien puis à celle du rhéteur. Nous savons également par les lettres à Quodvultdeus, qu'entre 425 et 430, il y avait à Carthage bien des gens capables de traduire du grec le *De hæresibus* de saint Épiphane. Durant toute sa carrière ecclésiastique, saint Augustin s'est préoccupé de la pensée grecque chrétienne et a été en rapports avec des chrétiens qui parlaient le grec. Lui-même n'est jamais devenu un helléniste consommé. C. essaie de prouver que sa connaissance du grec fut médiocre jusqu'aux environs de 410, mais s'est développée sous l'influence des controverses pélagiennes et qu'à la fin de sa vie il était devenu très capable de lire facilement, et même de traduire un ouvrage écrit en grec. Je crois inexactes ces deux assertions. La première se heurte au témoignage formel du *De doctrina christiana*, écrit, comme on sait, en 397 et qui recommande le constant recours au texte grec de l'Écriture : pour écarter ce témoignage, C. est obligé d'accepter l'hypothèse risquée de Dom de Bruyne d'un remaniement complet de l'ouvrage vers 428, mais il n'en apporte aucune preuve. La seconde assertion est gratuite, car si nous voyons en effet l'évêque d'Hippone traduire vaille que vaille quelques lignes de saint Jean Chrysostome, nous ne pouvons même pas supposer qu'il ait jamais traduit un livre grec et le *De hæresibus* lui-même, quoi qu'en pense C., est tout autre chose qu'une traduction ou même une adaptation. A vrai dire, ce qui nous intéresse surtout ici, c'est l'influence du néoplatonisme sur la pensée de saint Augustin, et C. a fort bien montré, à mon avis, que celui-ci avait une connaissance du nouvel ordre de choses, de nombreux symptômes concordent

pour caractériser le temps des transitions. Parmi ces symptômes, l'un des plus caractéristiques est l'oubli du grec dans la partie occidentale de l'empire. On peut dire en effet que l'antiquité est caractérisée par l'unité de la culture qui règne dans l'empire romain, et cette culture est plutôt grecque que latine. A partir du moment où le grec cesse d'être le véhicule de la pensée chez les Latins cultivés et surtout où ceux-ci ne cherchent plus en Grèce leurs meilleures inspirations, un fossé se creuse qui ne sera plus comblé. Le monde grec et le monde latin se séparent de façon définitive et cela comporte des suites très graves, non seulement du point de vue politique, mais aussi du point de vue religieux, puisque le schisme en sortira.

On aurait pu se proposer d'étudier spécialement les destinées de la langue grecque dans le monde latin et essayer d'établir dans quelle mesure les études grecques y sont restées florissantes au ve et au vi^e siècles. Cette recherche est difficile, voire un peu décevante, parce que les documents ne sont pas assez nombreux ni assez explicites pour fournir les bases d'une statistique assurée. C. préfère envisager la culture grecque, ce qui est assez différent, puisque théoriquement on peut ignorer la langue grecque et cependant avoir une culture hellénique, grâce à la lecture de traductions ou d'adaptations d'ouvrages primitivement rédigés en grec. En fait, les deux questions sont connexes. On ne se forme guère, même de nos jours, à l'aide de traductions, et ceux qui, parmi nous, n'ont jamais appris le latin ne se soucient guère de lire l'*Enéide* ou la *Guerre des Gaules*. En toute hypothèse, l'écueil reste le même dans les deux cas, les seuls témoignages accessibles étant pour nous ceux des lettrés et même ceux des lettrés dont les œuvres ont été conservées, c'est-à-dire que nous pouvons faire de patientes analyses, mais que nous devons nous garder des synthèses prématurées sinon à jamais impossibles.

S'il faut en croire C., la culture grecque est encore florissante à Rome vers la fin du ive siècle. Autour de Macrobe, d'une part, se réunissent les plus cultivés des païens, c'est l'élite de la haute société d'alors : Vettius Agorius Prætextatus, Symmaque, Virius Nicomachus Flavianus, Servius, Eustathe, d'autres encore. Autour de personnelle de plusieurs livres de Plotin et de Porphyre. Après saint Augustin, l'invasion vandale emporte tout. Pour un temps, l'hellénisme n'a plus en Afrique de représentant autorisé. Saint Fulgence de Ruspe, à la fin du ve siècle, est un érudit éloigné de ses contemporains parce qu'il a appris le grec, mais il semble n'en avoir jamais eu qu'une connaissance rudimentaire.

En Gaule, les provinces méridionales semblent avoir été fortement hellénisées. Je ne suis pas très sûr, comme on l'a dit quelquefois, qu'on ait parlé grec à Primuliæ autour de Septime-Sévère, ni que le

grec ait été la langue courante d'Ausone et de ses disciples à l'école de Bordeaux. Mais la connaissance du grec, dans la société lettrée, était, au début du ve siècle, plus courante que ne le laisserait supposer la lecture de C. Aux environs de 430, Cassien est l'homme le plus en vue parmi les chrétiens du Midi. Scythe d'origine, c'est-à-dire appartenant par sa naissance à une province bilingue, mais plus latine que grecque, il a apporté à Marseille la double auréole de sa science et de ses prouesses ascétiques. C'est à lui que l'on s'adresse pour réfuter les enseignements de Nestorius ; les personnes pieuses, les moines surtout, s'enchantent des *Institutions* et des *Conférences* qui relatent les leçons des Pères du désert avec qui il a longtemps vécu. Évidemment, il n'est pas philosophe et il ne faut pas lui demander des explications métaphysiques qui ne l'intéressent pas. De la culture grecque il ne connaît, ou du moins il n'a retenu que ce qui peut être d'utilisation immédiate.

C. n'éprouve aucune tendresse pour ces hommes trop pratiques. Il leur préfère les moralistes, les psychologues, les métaphysiciens, ou simplement les lettrés. Aussi, lorsqu'aux environs de 470 écrivent et pérorent quelques beaux esprits il ne se tient pas d'aise ; le terme de renaissance vient de lui-même sous sa plume pour caractériser le temps de Gennadius de Marseille, de Sidoine Apollinaire, de Claudien Mamert, de Fauste de Riez, de Ruricius de Limoges. Cette expression semble quelque peu exagérée. De toute éternité, si l'on peut dire, il y a eu des héllénisants en Gaule et peut-être le hasard seul a-t-il voulu qu'au moment où les invasions barbares stérilisaient la pensée dans les autres provinces occidentales, la Gaule ait été privilégiée. Gennadius est certainement un érudit, fort au courant de la littérature théologique de son temps. Claudien Mamert n'ignore pas les doctrines néoplatoniciennes ; il a dû lire au moins le *De regressu animæ* de Porphyre. Sidoine Apollinaire par contre n'est guère qu'un bel esprit qui s'amuse à faire des vers compliqués sur des sujets faciles et à comparer ses amis aux plus grands noms de l'antiquité grecque. Il souriait sans aucun doute, lorsqu'il alignait ainsi les allusions inattendues et les compliments massifs. Nous ferons bien de sourire également et de ne pas nous laisser éblouir par son talent superficiel. Plutôt que d'une renaissance, il faudrait parler ici d'un coucher de soleil ou d'un feu d'artifice. Avant la fin du ve siècle, il sera impossible de parler encore de l'hellénisme en Gaule.

C'est vers l'Italie que nous aurons une dernière fois à nous tourner. C. voit dans le règne de Théodoric la mise en œuvre d'un programme mûrement délibéré pour un retour à la pensée grecque. Selon lui, le roi goth aurait voulu ou du moins accepté que les Romains puisassent à nouveau aux sources pures de l'hellénisme et c'eût été

avec sa complaisance, sinon à son instigation, que ses deux ministres, Boèce et Cassiodore, auraient préparé cette sorte de conversion. Vers la fin de son règne cependant, il se serait rendu compte des dangers de cette attitude, qui, favorisée en sous-main par l'empire de Constantinople, aurait visé en définitive à restaurer en Italie le pouvoir impérial. De là l'emprisonnement et la mort de Boèce et de Symmaque. Moins compromis, Cassiodore aurait échappé aux poursuites. On sait qu'il devait longuement survivre à la reconquête de Justinien, mais ce fut à l'ombre du cloître qu'il poursuivit son rêve intellectuel, Je ne sais trop si cette brillante synthèse trouvera grâce aux yeux des historiens, tant les bases sur lesquelles elle s'appuie semblent branlantes. Mais les analyses sont bonnes et les chapitres consacrés par C. à Boèce et à Cassiodore sont peut-être les plus riches et les plus nouveaux de son livre.

Boèce d'abord. On a longtemps mis en doute son christianisme. Il est aujourd'hui démontré que l'on a eu tort. Boèce est certainement chrétien. Mais le christianisme ne semble pas l'avoir pénétré jusqu'au fond, car sa pensée est toute grecque. C. démontre, ce qui est une de ses plus belles trouvailles, qu'il a étudié à Alexandrie et non à Athènes, comme on le croyait jusqu'à présent. Il y a reçu l'enseignement d'Ammonius et s'en est laissé pénétrer. De retour à Rome, il conçoit le projet formidable de traduire toute l'œuvre d'Aristote et de Platon, puis de comparer l'un à l'autre ces deux philosophes, pour permettre à ses compatriotes de leur emprunter ce qu'ils ont chacun de meilleur. Avec un beau courage, il se met à l'œuvre, tout en commentant l'arithmétique, la musique, l'astronomie, la géométrie d'après les savants grecs. Il est emprisonné, bien longtemps avant d'avoir réalisé son dessein et en attendant la mort il rédige cette extraordinaire *Consolation de la philosophie* qui doit à Ammonius et à Proclus le meilleur de sa doctrine.

Cassiodore, lui, est profondément chrétien ; mais il a sur Boèce, à peine son aîné de quelques années, le grand avantage de parvenir à une vieillesse avancée. Pendant la période mondaine de son existence, il a peu écrit. Les *Variæ* ne sont qu'un beau spécimen de littérature officielle. A Vivarium, au contraire, il a pu développer son programme idéal de culture monastique ; les *Institutions* nous font connaître le moine selon son cœur. Celui-ci doit être au courant des sciences profanes, tout au moins de leurs éléments, et Cassiodore lui indique comme manuels d'études des ouvrages latins plutôt que des livres grecs, ces derniers ne servant que si les autres viennent à faire défaut. Il doit surtout étudier les Écritures et pour cela joindre à la lecture du texte sacré celle de ses principaux commentateurs. Il faut, pour que ce soit possible, des traductions latines des œuvres grecques. Autour du maître les traducteurs sont nombreux en effet

et font beaucoup d'utile besogne. Il est mieux de souligner que Cassiodore ne demande jamais à ses moines de savoir le grec ; c'est toujours par l'intermédiaire de traductions qu'il les met en rapport avec l'hellénisme. Cela en dit long sur la décadence du grec jusque dans un monastère de l'Italie du sud durant la seconde moitié du VIe siècle.

C'est pourtant grâce à Vivarium que nous ont été conservés bien des œuvres de la littérature ancienne, tout au moins des œuvres chrétiennes. On admettait jusqu'à présent que la plupart des manuscrits de Vivarium avaient passé à Bobbio et que par l'intermédiaire de Bobbio leur contenu avait pu parvenir jusqu'à nous. C., après Mercati, montre tout ce que cette hypothèse a de fragile, voire d'inconsistant. Selon lui, c'est la bibliothèque pontificale du Latran qui a recueilli l'héritage littéraire de Vivarium, et c'est du Latran que sont venues les copies actuellement conservées. Si bien appuyée paraît cette démonstration qu'on peut la regarder comme acquise. Elle a d'autant plus de prix que le haut Moyen Age a emprunté à Cassiodore son système d'éducation, qu'il a lu les ouvrages recommandés par lui, et que, si des bribes d'hellénisme ont survécu à toutes les tempêtes, c'est en définitive à Cassiodore qu'on le doit.

Ce long compte-rendu n'épuise pas les richesses de l'ouvrage de C. Évidemment, toutes les pierres ne sont pas d'égale valeur dans cette construction et sur plusieurs points de détail nous avons dû faire des réserves. Il aurait été facile de multiplier les objections. Cela est l'affaire des travailleurs qui auront à reprendre tel ou tel des problèmes soulevés ici. Mieux vaut, en terminant, rendre hommage au labeur de l'ouvrier ; grâce à lui se trouve élucidée la très importante question de la culture grecque en Orient aux confins du Moyen Age. Il n'est pas possible de dire le nombre des chercheurs qui lui en seront désormais redevables.

G. BARDY.

Dom Charles POULET, *Histoire de l'Eglise de France* I. Moyen Age (496-1516) Paris, 1946, Beauchesne, petit in-8°, 320 pages.

Dom Poulet a pendant la guerre entrepris de publier une *Histoire de l'Eglise de France* en trois volumes. Le premier a vu le jour, et c'est celui que nous présentons aujourd'hui ; les deux autres qui iront respectivement de François Ier à la Révolution, et de celle-ci à 1914, ne tarderont pas à paraître. A vrai dire, le sujet n'est pas absolument neuf, car Georges Goyau l'a exposé dans une solide synthèse ; par ailleurs, des travaux nombreux et définitifs ont été consacrés à telle ou telle période de notre histoire, sans parler des innombrables études locales qui éclairent sous le rapport chronologique et géographique bien des points particuliers. Néan-

moins on ne peut que remercier celui qui ose entraîner avec lui le grand public dans un domaine aussi étendu et aussi peu connu.

On regrette même qu'il ne l'ait pas fait complètement et que restreignant notre histoire religieuse à l'histoire politique des Francs, il ne la fasse commencer qu'au baptême de Clovis. De là une lacune regrettable, un silence inattendu sur tout ce qui a trait à nos origines. Par suite, on n'aperçoit plus la structure de l'Église des Gaules, de ses provinces, de ses métropoles et de ses évêchés qui remontent à la première période, et sur laquelle on ne revient pas. C'est d'autant plus regrettable que les Francs mirent plus de temps à occuper, au Sud et au Sud-Est, les frontières naturelles du pays, les régions où le christianisme s'était d'abord implanté.

En sept chapitres Dom Poulet nous présente d'une manière brillante l'Église franque sous les trois premières dynasties, le problème féodal, la vraie et la fausse réforme au XIIe siècle, la société au Moyen Age, le conflit de Philippe le Bel, la crise gallicane et le déclin du Moyen Age. Les faits de cette période de mille ans sont supposés connus plus qu'ils ne sont racontés, nous avons affaire à une vue d'ensemble, à un ouvrage de lecture plus que d'érudition. Si l'on a raison de réagir contre l'histoire-bataille, il ne faudrait pas exagérer dans l'autre sens et négliger par trop le côté extérieur qui aide à comprendre les réformes et la vie du dedans. A être trop préoccupé de la vie intérieure d'une Église, limitée encore par un horizon fort restreint, on risque d'engendrer un peu de lassitude, malgré les charmes du style et les citations humoristiques faites à propos et quelquefois hors de propos. Encore ne nous parle-t-on pas de l'université de Paris, ni de celle de Montpellier et des autres, non plus que de leurs maîtres et de leurs docteurs.

Je ne crois pas que les *missi dominici* viennent de Charlemagne ; la création remonte à son père ou à son grand-père. Çà et là on voudrait un peu plus d'impartialité, du moins dans l'expression, par exemple quand il s'agit des agents royaux de Philippe le Bel. Les journalistes ne nous présentent que trop des portraits qui sont de vraies caricatures ; ne les imitons pas.

S. VAILHÉ.

Sister Mary-Magdeleine MUELLER : *The vocabulary of pope St Leo the Great* (The catholic University of America, Patristic Studies, vol. LXVII). In-8° de XVIII-269 p. The Catholic University of America Press, Washington, 1943.

Avec une persévérance digne de tous éloges, les étudiants de l'Université catholique d'Amérique, désireux de conquérir le doctorat en philosophie, poursuivent la tâche entreprise voilà bien des années déjà par leurs devanciers, en vue d'aboutir à un inventaire aussi

complet que possible du latin et du grec à l'époque patristique. Chacune des monographies publiées semble au premier abord un peu décevante, car on n'y trouve guère que des listes et des statistiques. C'est à peine si l'histoire des mots y est esquissée et l'on croit en avoir dit assez lorsqu'on a remarqué que tel vocable appartient à la langue tardive ou que tel autre est d'origine ecclésiastique. L'histoire de la syntaxe n'est pas beaucoup plus approfondie : il suffit de savoir que saint Augustin, par exemple, a construit l'interrogation indirecte avec le subjonctif un certain nombre de fois, ce qui est l'usage classique, mais qu'il lui est arrivé d'employer l'indicatif, pour se déclarer satisfait. Il est permis de croire que les courageux travailleurs de Washington auraient eu tout avantage à élargir le cadre de leurs recherches. Les études de sémantique et de stylistique jettent parfois une très vive clarté sur la mentalité d'un écrivain, sur le développement de sa pensée, voire sur les tendances générales de son époque. A cet égard l'école de Nimègue a déjà rendu d'inappréciables services et des livres comme celui du R. P. Janssen sur quelques particules adverbiales employées par Salvien de Marseille, témoignent au mieux de l'intérêt de pareilles recherches.

Il serait d'ailleurs injuste d'apprécier les ouvrages composés en Amérique d'un point de vue qui n'a jamais été celui de leurs auteurs. Ces derniers se proposent seulement de fournir des matériaux à un travail d'ensemble. Chacun d'eux y apporte sa pierre. Déjà de nombreuses études ont été composées sur saint Ambroise, saint Hilaire, saint Augustin, saint Jérôme, saint Léon le Grand. Petit à petit s'édifie le monument. Lorsque tous les matérieux seront à pied d'œuvre, un constructeur se présentera qui en donnera la synthèse et nous aurons alors un ouvrage d'une rigoureuse exactitude sur le développement du vocabulaire et du style pendant les quatre ou cinq siècles de l'époque patristique.

L'ouvrage que Sœur M. M. Mueller a publié récemment sur le vocabulaire de saint Léon le Grand est conforme au type adopté. Il complète de la manière la plus heureuse celui qu'avait fait paraître en 1939 le Rev. W.-J. Hallewel sur le style du même pape. Il n'y a sans doute pas un prêtre qui, en récitant son bréviaire, ne soit arrêté avec admiration sur les trop rares extraits des homélies de saint Léon insérés par l'Église dans l'office divin ; sans être un érudit, on ne peut manquer d'être frappé par la plénitude des phrases, par la majesté du style, par la netteté et la précision des mots employés. Sœur M.-M. Mueller rappelle que saint Léon n'a rien d'un novateur ; il a écrit et parlé en pasteur des âmes et non en styliste. Il s'est servi des termes usités par ses prédécesseurs et bien rares sont ceux auxquels il a donné une acception nouvelle.

Elle ajoute que si le vocabulaire des lettres diffère assez profondément de celui des sermons, c'est surtout parce que les sujets traités requéraient d'autres termes et que l'auditoire des homélies n'avait pas la même culture que les destinataires des lettres. Ces conclusions sont appuyées par de minutieuses comparaisons, par d'imposantes analyses. Il est presque évident qu'on ne lit pas d'affilée des livres comme celui-ci. Mais on ne les consulte jamais sans fruit.

G. Bardy.

Francis X. Murphy, C. SS. R. : *Rufinus of Aquileia* (345-411), his life and works (The catholic University of America, Studies in medieval History, New Series, volume VI), in-8° de xviii-248 p. The catholic University of America Press, Washington, 1945.

Rufin d'Aquilée est un grand méconnu. La plupart de ceux qui ont parlé de lui l'ont fait indirectement, pour avoir rencontré son nom dans les œuvres de saint Jérôme et comme ce dernier ne l'aimait guère, comme il l'a représenté sous des couleurs fort noires, ils ont accepté les jugements sévères du grand docteur, sans se demander s'il n'y avait pas là un procès à réviser. Il est vrai que, depuis un certain nombre d'années déjà, l'opinion des travailleurs se montre plus sympathique à Rufin. Si l'on est d'accord pour reconnaître qu'il est loin d'avoir eu la vigueur intellectuelle de saint Jérôme, on ne suspecte plus ni sa loyauté, ni l'élévation morale de ses sentiments. Plusieurs articles du R. P. Villain, parus depuis 1937 dans la *Nouvelle Revue théologique* et dans les *Recherches de science religieuse*, nous laissaient même espérer que la France serait la première à rendre à Rufin l'hommage attendu en lui consacrant une monographie exhaustive. Les circonstances ont retardé la publication de l'ouvrage du R. P. Villain, qui, nous croyons le savoir, est depuis longtemps achevé. C'est d'Amérique que nous arrive la réhabilitation du prêtre d'Aquilée. Deux livres même lui ont été récemment consacrés : l'un de Sœur M. Monica Wagner a pour objet les traductions de Rufin et je ne l'ai pas encore vu ; l'autre du R. P. Murphy étudie sa vie et ses œuvres : c'est de ce dernier que j'ai à rendre compte.

On ne s'étonnera pas que j'en fasse l'éloge. Le R. P. Murphy veut bien rappeler, dès les premières lignes de sa préface, que j'ai à plusieurs reprises exprimé le désir de voir Rufin d'Aquilée devenir l'objet d'un travail sérieux, approfondi. Ce désir est désormais réalisé et le présent volume est fait pour donner satisfaction aux plus difficiles. Non pas que Rufin soit un grand homme. Il n'aurait pas voulu d'une pareille qualification et il aurait pensé qu'on se moquait de lui si, de son vivant, on la lui avait attribuée. Mais il est un honnête homme, envers qui la postérité s'est montrée injuste.

Il est plus que cela, un homme d'une haute vertu, que les meilleurs de ses contemporains ont beaucoup aimé : Paulin de Nole, Palladius, d'Hélénopolis, Gaudentius de Brescia, Chromatius d'Aquilée, Proba, les deux Mélanies lui ont été liés. Il a passé dans le silence du cloître, dans la pratique de l'ascèse, la plus grande partie de sa vie, à Aquilée d'abord, puis en Égypte et finalement à Jérusalem. Il est probable qu'il n'aurait rien écrit si les circonstances ne l'avaient pas obligé à sortir de son recueillement, et tous ses ouvrages remontent aux douze ou treize dernières années de son existence terrestre. Sa besogne littéraire n'en a pas moins été profondément utile ; elle est faite pour la plus grande partie de traductions et c'est grâce à lui que, pendant de longs siècles, l'Occident n'a pas tout à fait ignoré les noms et les œuvres d'Origène, d'Eusèbe de Césarée, de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et d'autres encore. Avec les compléments qu'il a ajoutés à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et le *Commentaire sur le Symbole des Apôtres*, on ne lui doit guère d'autre ouvrage personnel que l'*Apologie* contre saint Jérôme : on peut croire qu'il s'en serait volontiers dispensé. En tout cas, il n'a pas jugé à propos de donner une réplique à la réponse de son adversaire et il a eu la sagesse de rompre la discussion. Il a préféré, ce dont nous devons lui être reconnaissants, poursuivre sa tâche obscure de traducteur, pour laquelle il était si bien fait. La mort seule a pu l'arrêter.

Le R. P. Murphy raconte cette vie tout unie en suivant simplement l'ordre chronologique et il parle des œuvres de Rufin lorsque le récit des événements lui en fournit l'occasion. Cette méthode a peut-être l'inconvénient d'interrompre la suite des faits de longues analyses littéraires, mais lorsqu'il s'agit de Rufin, dont l'existence n'a été troublée que par les controverses origénistes et par l'agitation artificiellement soulevée autour de la traduction du *De principiis*, la chose n'a pas grande importance.

Les historiens sont à peu près d'accord pour retracer les péripéties de la vie de Rufin. Seules quelques dates sont encore entre eux l'objet de discussions. Le P. Murphy s'arrête aux conclusions suivantes : 345, naissance de Rufin à Concordia ; 359-366, séjour à Rome ; 368, départ pour Aquilée ; printemps 373, départ pour Alexandrie ; 378, voyage dans la Palestine et la Syrie du Nord ; 380, établissement à Jérusalem ; printemps 397, départ pour l'Italie ; 399, installation à Aquilée ; 407, départ pour Rome et la Campanie ; 410, mort de Rufin. Nous ne voyons rien de décisif à objecter à ces conclusions. Sur tel ou tel point de détail, on pourrait soulever des difficultés. Les spécialistes jugeront.

Plus importantes à relever sont les appréciations portées sur les œuvres de Rufin. Le P. Murphy se montre favorable à la traduction du *De principiis*. Sans méconnaître ses insuffisances, il remarque

que Rufin n'a guère fait après tout que suivre l'exemple de tous les traducteurs anciens, celui de saint Jérôme en particulier, en prenant certaines libertés dans l'interprétation du texte. Il ajoute, et ceci est plus important, qu'en dépit des critiques qui, dès le lendemain de sa publication, ne lui ont pas été ménagées, c'est la traduction de Rufin qui a survécu, tandis que celle de saint Jérôme sombrait dans l'oubli : ce fait prouve tout au moins que, pour des Occidentaux, l'Origène de Rufin était plus satisfaisant (p. 101-104).

Il faut encore noter que, selon le P. Murphy, Rufin est bien l'auteur responsable des deux livres ajoutés à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Le problème de l'origine de ces livres avait été soulevé voici déjà un certain nombre d'années, et quelques critiques avaient jugé bon de les restituer à un certain Gélase de Césarée. La thèse de leur authenticité rufinienne est, malgré les attaques dont elle a été l'objet, la plus vraisemblable. Peut-on en dire autant de l'*Historia monachorum*, dont le texte latin provient de Rufin, sans qu'on sache au juste si ce texte est un original ou une traduction ? On avait cru que le problème était résolu, depuis les travaux de Butler, en faveur de la priorité du grec. Les recherches de Reitzenstein et de Diekamp l'ont posé à nouveau et le P. Murphy conclut par un *non liquet* presque décourageant (p. 175-179).

Dans l'ensemble, la physionomie de Rufin, telle qu'elle ressort de la belle monographie du P. Murphy, n'apparaît pas comme celle d'un homme de premier plan et l'on sait gré à l'historien de n'avoir pas cherché à surfaire son héros. Il est hors de doute que son ami de jeunesse, son adversaire implacable jusqu'au-delà du tombeau, saint Jérôme, est un homme d'une tout autre envergure, aussi bien dans son intelligence que dans ses passions. Auprès de lui Rufin fait figure d'enfant sage, timide, modeste, embarrassé, ennemi du bruit et confus des disputes où il se trouve engagé sans avoir fait exprès. Seulement cet humble est un grand chrétien ; il a confessé sa foi en Égypte et lorsqu'on lui demande compte de ses croyances, il tient à défendre son orthodoxie avec fermeté. Il a été par ses traductions l'un des éducateurs du Moyen Age. Il reste encore pour nous l'introducteur indispensable à la théologie d'Origène. Cela est assez pour mériter l'hommage qui vient de lui être rendu.

G. Bardy.

Carleton M. Sage, S. S. : *Paul Albar of Cordoba*, Studies on his life and writings (The catholic University of America, Studies in medieval history, New Series, vol. V), in-8° de xii-239 p. Washington, the catholic University of America Press, 1943.

Au cours du ixe siècle, l'Espagne chrétienne n'a produit qu'un tout petit nombre d'écrivains capables de retenir aujourd'hui

l'attention des chercheurs. Paul Albar de Cordoue prend place dans ce petit nombre. Il a pourtant obtenu bien rarement la faveur d'une monographie et presque tous ceux qui se sont occupés de lui n'en connaissent guère que la *Vie d'Eulogius* et la conclusion de l'*Indiculus luminosus* qu'ils généralisent fort mal à propos pour se lamenter sur la négligence de la jeunesse espagnole de ce temps à l'égard de la culture romaine et chrétienne. M. Sage a donc été bien inspiré en lui consacrant une étude. Encore laisse-t-il de côté, malgré leur intérêt, la correspondance avec le prêtre renégat Bodo qui s'était converti au judaïsme et l'*Indiculus luminosus* qui est une apologie du martyre volontaire.

La première partie de son livre est consacrée à la vie d'Albar. Cette vie nous est mal connue. Né, semble-t-il, à Cordoue à la fin du VIII[e] ou au début du IX[e] siècle, Albar suivit dès son jeune âge les leçons de l'abbé Spera in Deo qui lui donna avec de fortes convictions chrétiennes, une éducation classique aussi soignée que possible. On admet le plus souvent qu'il se maria et resta dans l'état laïque la chose est possible sans être autrement assurée (p. 9-10). Vers 840 il entra en relations avec ce Bodo dont nous avons déjà écrit le nom et essaya, en vain, de le ramener au christianisme. A la même époque semble-t-il, prend place sa correspondance avec Spera in Deo, et aussi celle avec Jean de Séville. L'*Indiculus luminosus* est peut-être plus tardif ; il appartient en tout cas à un temps où la persécution faisait rage contre les chrétiens et où ceux-ci avaient un besoin pressant d'encouragements et d'exhortations. Le martyre du prêtre Eulogius en 859 mit fin à la tourmente. Albar rédigea tout de suite après cette glorieuse confession la vie du martyr ; puis vers 860, il écrivit une *Confessio* des plus émouvantes, imitée surtout de saint Isidore de Séville. Ce furent ses derniers ouvrages. Il dut mourir vers 862, après avoir subi les sévérités de la pénitence ecclésiastique pour une faute que nous connaissons mal et qui semble avoir été l'acceptation de thèses origénistes en morale.

Si M. Sage n'a pas réussi mieux que ses devanciers à faire la pleine lumière sur la vie d'Albar, il a du moins renouvelé l'étude de ses œuvres, surtout de la correspondance avec Jean de Séville, qui pose le problème des rapports entre le christianisme et la culture profane, de la *Confessio*, dont il étudie les sources avec un soin particulier, Isidore et Pseudo-Isidore, saint Augustin, la liturgie mozarabe, etc ; enfin de la *Vita Eulogii* dont il donne une bonne traduction en anglais. Trois appendices sont consacrés aux manuscrits d'Albar, aux éditions de ses œuvres, au *Liber Scintillarum* dont il lui enlève définitivement la paternité.

Nous avons ainsi, dans le livre de M. Sage, la somme de ce qu'on sait actuellement sur Albar. Ce livre consciencieux sera utilement consulté.

G. Bardy.

Dom P. Salmon, : *Le Lectionnaire de Luxeuil* (Collectanea biblica latina VII), in-4° cour., cxxiii-233 p., Libreria vaticana, Rome 1944.

Le Lectionnaire de Luxeuil est un des plus insignes monuments littéraires du haut Moyen Age. Dom Mabillon l'avait découvert, en 1683, parmi les volumes de rebut de la bibliothèque de la célèbre abbaye ; il en avait publié les *incipit* au deuxième livre de son traité *De liturgia gallicana libri tres.* La Commission Pontificale de Révision de la Vulgate avait projeté de l'éditer parmi les *Collectanea biblica latina* et dès 1911, Dom Quentin en avait amorcé le travail. Il a été donné à Dom Pierre Salmon, abbé de Saint-Jérôme, de l'achever, grâce aux loisirs d'un séjour forcé en France : loisirs de vrai bénédictin qui trompaient les angoisses de l'heure et qui nous valent aujourd'hui une œuvre d'une telle valeur !

Dans une savante introduction de 123 pages, Dom Salmon étudie le Lectionnaire au point de vue paléographique, philologique, textuel et liturgique. Au point de vue paléographique le Lectionnaire de Luxeuil, nous dit Dom Salmon, « offre un bel exemple de la transformation qui s'accomplit au viie siècle dans l'écriture des livres. Il n'y a plus désormais de manuscrits exécutés entièrement en cette capitale impeccable de l'époque classique ; l'emploi de l'onciale elle-même est de plus en plus réduit, et celle-ci tend à se transformer par l'adoption de la semi-onciale, en une écriture où les éléments de la minuscule se combinent aux formes de l'onciale ; par ailleurs la cursive, jusqu'à présent réservée aux chartes et aux lettres, pénètre dans le domaine du livre ». Le Lectionnaire de Luxeuil offre ainsi le plus ancien type français d'écriture minuscule calligraphique ; il est le plus beau représentant d'un groupe de manuscrits dits « de Luxeuil » actuellement dispersés dans les bibliothèques d'Europe. Rien ne confirme qu'ils aient été tous écrits dans la célèbre abbaye (Dom Salmon n'affirme l'origine luxovienne que de quatre manuscrits ; en ce qui concerne le Lectionnaire, « j'avoue que nous n'en avons aucune preuve positive, nous admettons qu'il a été écrit à Luxeuil ») mais tous viennent d'une même région, le nord de la Bourgogne ; « c'est dans cette contrée que l'écriture mérovingienne dans son type primitif, qui n'est autre que celui de Luxeuil, a vu le jour et s'est développée au cours du viie siècle avant de se répandre ailleurs en se transformant ».

Dom Salmon termine son étude paléographique par un riche aperçu sur la décoration du Lectionnaire. Un premier souci esthétique s'accuse dans l'emploi varié des différentes écritures, mais il faut considérer surtout, en entrant dans les vraies intentions de l'artiste qui est avant tout un scribe, les enluminures des lettres initiales

des leçons et les signatures ornées des cahiers. Les enluminures présentent des sujets décoratifs fort restreints ; c'est dans la signature de ses quaternions que l'artiste a donné plus libre cours à son imagination.

L'étude philologique est moins poussée et cela se comprend. Il ne s'agit pas, en ce Lectionnaire, d'un texte mérovingien, mais de textes plus anciens reproduits par un scribe mérovingien. Cette transcription donne lieu à des remarques fort intéressantes touchant l'orthographe et le parler de cette époque.

Les textes retiennent plus longuement l'attention de Dom Salmon, surtout les textes bibliques qui forment la partie la plus importante du recueil « et comme celui-ci est très ancien, ils acquièrent par là même une valeur exceptionnelle. C'est d'ailleurs pour cette raison que le Lectionnaire a été édité dans les *Collectanea biblica latina* ; il n'est pas seulement un des plus vénérables livres liturgiques de l'Église latine, il est en même temps un témoin des plus précieux de l'histoire des textes bibliques et spécialement de la Vulgate hiéronymienne ». D'une minutieuse confrontation des manuscrits il ressort que le texte luxovien de l'Ancien Testament s'apparente au texte du groupe espagnol ; le texte du Nouveau Testament voit l'influence espagnole contre-balancée par une autre, venant d'Irlande. La pénétration wisigothique par la vallée du Rhône et de la Saône a atteint Luxeuil où sans doute Colomban et ses compagnons avaient apporté des textes irlandais. Certains ont voulu faire passer ce Lectionnaire, au moins partiellement, pour un témoin des versions préhiéronymiennes. A part trois cantiques de l'Ancien Testament le texte est de la Vulgate, mais il a subi l'influence des anciennes versions latines dans une mesure plus ou moins grande selon les livres. En dehors des textes bibliques, le Lectionnaire présente six leçons assez longues puisqu'elles occupent le quart de l'ouvrage. Dom Salmon se contente d'une description sommaire.

Au point de vue liturgique, le Lectionnaire de Luxeuil est d'une valeur exceptionnelle ; nous avons si peu de documents sur le rit gallican et celui-ci a le mérite d'être tout ensemble l'un des plus complets que nous possédions et l'un de ceux où l'influence romaine ait le moins pénétré. « Le Lectionnaire contient en son état actuel 193 leçons ainsi réparties : 56 de l'Ancien Testament, principalement des prophètes, 66 des Évangiles, 65 du reste du Nouveau Testament, 4 sermons, 2 passions de martyrs. Elles servent aux offices des vigiles, des matines, de la messe et des petites heures. La messe comporte ordinairement trois leçons, dont parfois une passion de martyrs. L'année liturgique apparaît fortement organisée avec Avent, Noël, Épiphanie, Carême, Pâques, Ascension, Pentecôte. Le sanctoral d'ailleurs très peu développé, court avec le cycle du

temps. A l'aide des autres documents du rit gallican, Dom Salmon nous présente les principales particularités de cette liturgie. L'Avent devait compter six dimanches. Le Carême commence un lundi et dure également six semaines ; la quatrième s'appelle *in mediana*, la Semaine sainte, *in authentica*. Le dernier dimanche est réservé à la « tradition » du symbole qui sera rendu le Jeudi saint, *in cœna Domini*. Le Vendredi saint est célébré solennellement, mais sans messe des présanctifiés. Contrairement à l'usage de l'Afrique et plus tard de Rome, la messe n'était pas dite tous les jours, d'où la pénurie des offices propres.

Dom Salmon termine sa magistrale Introduction à l'édition critique du Lectionnaire de Luxeuil en recherchant pour quelle Église il a été transcrit. Il opine, avec des preuves convaincantes à l'appui, en faveur de l'église de Langres.

Tous les médiévistes, qu'ils soient philologues, hagiographes, historiens, liturgistes, lui sauront gré de ce précieux instrument de travail, impeccablement présenté, malgré les difficultés des temps, par les presses Protat de Mâcon.

A. Sage et P. Minard.

BIOGRAPHIES

J. Leflon (chanoine) : *Monsieur Émery. L'Église d'ancien régime et la Révolution*, in-8°, xiv-443 pages. Bonne Presse, 1944. 90 fr.

Ce n'est que la première partie d'un ouvrage consacré à l'ancien supérieur de Saint-Sulpice ; la seconde étudiera son rôle au temps de Napoléon. Ainsi achevée, cette biographie remplacera avantageusement celles qui l'ont précédée et constituera un appoint solide aux études religieuses sur cette époque particulièrement troublée. Ce temps-là ressemblait au nôtre par bien des côtés, et il n'est pas dit qu'aujourd'hui ou demain on se tirera mieux d'affaire qu'on ne le fit alors. On crut trouver la délivrance à bien des maux dans la domestication de l'Église, dont nous sommes à peine sortis. Qui sait ce que l'on devra subir pour résister aux lames de fond qui menacent de tout submerger ? M. Émery, bon moraliste autant que canoniste sûr, proposa d'ordinaire des solutions moyennes et trouva ainsi une issue à des impasses qui ne semblaient pas en avoir ; il fut blâmé par un bon nombre, suivi par un assez fort contingent de prêtres et presque toujours approuvé par le Saint-Siège. Qu'il s'agisse de la Constitution civile du clergé, du serment de Liberté, Égalité et de serments analogues, il a distingué avec soin ce qui était politique de ce qui était purement religieux et si, théoriquement, il paraît bien s'être trompé une fois, il n'en est pas plus coupable pour cela. Tout en se séparant de lui, Rome n'a pas voulu lui infliger

de désaveu public, encore moins lui imposer de rétractation formelle.

Tout cela nous est raconté, avec pièces à l'appui, par M. le chanoine Leflon, qui n'en est pas à ses débuts dans l'histoire religieuse, puisqu'il a déjà à son actif un *Bernier* qui lui a valu le grand prix Gobert. La vie intime du sulpicien, soit avant soit pendant la Révolution, est aussi nettement tracée, non moins que les arrestations, le séjour en prison et les angoisses de la Terreur. Si M. Émery échappa à la mort, il le dut à des liens de famille, à des amitiés personnelles, parfois à des incidences qui expliquent bien des choses, lorsque la vie ou la mort de chacun étaient suspendues au fil le plus ténu. La conduite prudente et toujours sacerdotale du supérieur de Saint-Sulpice ne se démentit jamais ; elle éclaira la route de ses confrères et des prêtres qui d'habitude le suivirent ; elle peut encore règler la conduite du clergé d'aujourd'hui.

S. Vailhé.

François Mauriac : *Sainte Marguerite de Cortone*, in-16, 208 p., Flammarion, 1945.

L'éditeur de ce beau livre eut bien raison quand, suggérant à M. François Mauriac de l'écrire, il lui dit, parlant de sainte Marguerite de Cortone : « c'est tout à fait quelqu'un pour vous ». Oui, on ne pouvait souhaiter pour cette grande mystique du xiii[e] siècle d'écrivain plus apte à comprendre son âme ardente, aussi passionnée à retrouver son Christ qu'elle l'avait été à le trahir dans le péché. Il fallait toute la sensibilité et tout le talent de l'auteur de la « Vie de Jésus » pour saisir, traduire et faire admettre cette figure stupéfiante, semblant si contraire à notre siècle.

Comme elle nous paraît d'abord inquiétante, cette Marguerite de Cortone qui, après une enfance malheureuse, sombre durant neuf années dans un fol égarement, puis d'un coup, à la mort tragique de son amant, se précipite dans une vie d'expiation qu'elle soutiendra avec un incroyable héroïsme pendant vingt-trois ans, sous l'habit de tertiaire de saint François. Ne sommes-nous pas prêts à nous révolter à chaque page de cette quotidienne — et souvent spectaculaire tragédie : le visage couvert de suie, les cheveux rasés, la voici qui court les rues de Cortone, hurlant sa douleur d'avoir péché : « Madeleine échevelée, en pleine nuit, au milieu de cris et de sanglots elle réveille les habitants de la ville pour leur clamer ses fautes et supplier d'être chassée — ; inquiète de ce que pourrait encore susciter sa troublante beauté, elle veut dans un « geste sauvage de l'amour » se mutiler le visage avec un rasoir ; de crainte d'être troublée par ce que peut lui rappeler l'enfant de son péché, elle force ce fils à la suivre dans sa vie de pénitence et l'abandonne ; mystique déchaînée, elle

nous fait douter de sa raison, si ce n'est de sa sincérité, par tant de scènes hallucinantes. Oui, tout cela est trop inhumain : nous sommes plus près de la révolte que du haussement d'épaules, et nous voici tentés de mêler nos protestations — après notre ironie — à celles de « l'Adversaire », celui qui n'a pas encore rencontré — ou compris — le Christ.

Nous ne sommes pourtant pas longs à changer d'attitude quand l'auteur nous aide, nous oblige, d'une part, à peser le *péché*, les péchés ceux de Marguerite et les nôtres, puis, d'autre part, à mesurer le prodige de la grâce de Dieu, de sa miséricorde, de son amour si grand, si grand qu'il n'a pas de commune mesure, même avec les fautes les plus dégradantes. — Ah ! comme alors, compte-tenu du siècle et du tempérament, on comprend cette infinie douleur de la sainte, la passion avec laquelle elle veut réparer pour elle, pour son amant, pour l'immense cohorte des pécheurs que nous sommes tous. Son martyre ? c'est le prix de nos fautes, car « la souffrance est la monnaie d'échange pour les hommes ». Il faut au monde de *telles Cariatides de la Douleur*, « ces saints et ces saintes aux épaules déchirées » pour le soutenir dans sa marche vers Dieu. Il faut des Marguerite de Cortone pour nous faire mieux entendre l'éternelle plainte de l'éternité pécheresse et l'éternel chant de l'Amour rédempteur, car cet amour qui dévore le cœur de Marguerite est le même qui « très petitement brûle dans les âmes des simples fidèles », dans nos âmes. Et voici que François Mauriac ouvre devant nous la voie sublime de la vocation chrétienne : celle qui, par l'Amour, conduit à la sainteté : « quelle misère et quelle honte que la vie chrétienne qui ne tourne pas à la sainteté quand on sait que la voie du salut est facile, puisqu'il suffit d'aimer » !

Qu'importent donc les indignations et les sourires de « l'Adversaire » ! Au-dessus des époques et des siècles, débordant la logique et la raison, se riant des philosophes et des savants, il y a *la Vérité* : « Dieu est amour ». Nous savons, avec saint Jean, que « nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères ». Et c'est bien là, en définitive, le véritable témoignage de la vie de sainte Marguerite de Cortone.

D'autres vies nous apportent ce même témoignage avec autant de force, quoique très différemment. Ces vies ont ignoré la souillure du péché. Elles n'éveillent en nous que des sentiments purs. Elles apaisent. Il est des âmes ou très pures, ou à peine cicatrisées de profondes blessures qui ont précisément besoin pour leur montée mystique d'admirer le cristal de ces vies plutôt que de se risquer dans les remous tumultueux d'un retour douloureux.

Nous permettra-t-on de souhaiter que François Mauriac nous fasse également connaître, après le souffle brûlant d'une Marguerite

de Cortone qui doit se purifier pour retrouver Dieu, l'infinie douceur d'une Claire d'Assise, par exemple, qui n'a connu que Lui ?

E. B.

Pierre PIRARD : *Sainte Monique* (Les saints laïques). In-16, 61 p., P. Lethielleux, s. d.

Biographie très agréable, pittoresque et vivante, écrite par un artiste, qui met de vrais dons de psychologie et d'écrivain à présenter aux mères de famille un modèle, ancien et cependant très actuel, « d'épouse et mère chrétienne ».

J. D'AUBRAY.

Pierre PIRARD : *Huysmans* (Les grandes figures chrétiennes). In-16, 80 p., Bonne Presse, 1945.

Cette étude est écrite par un romancier, comme il convenait et d'un talent qui s'apparente au génie du héros par certains côtés. Sa lecture est non seulement captivante par les aspects imprévus qui s'ouvrent à chaque page, mais elle est instructive et enrichissante.

J. D'A.

Albert FLORY : *Charles de Montalembert* (Les grandes figures chrétiennes). In-16, 95 p., Bonne Presse, 1946.

Voici une nouvelle vie de l'homme providentiel qui fut, au milieu du XIXe siècle, le chef incontesté du mouvement catholique et obtint la liberté d'enseignement en 1850. L'œuvre est digne de l'homme. Sa lecture est aujourd'hui plus opportune que jamais.

J. D'A.

G. RAVOIN : *Saint Louis* (Col. Les Saints de France), in-16, 128 p., Bonne Presse, 1945.

Dans la Collection Les Saints de France, la royale figure de saint Louis suit l'évocation de sainte Clotilde.

Nous aimons à voir Louis IX, le front nimbé de sainteté, prince qu'idéalise aussi le merveilleux médiéval de la féodalité, de la chevalerie et des croisades.

Ce portrait, G. Ravoin l'a tracé avec le louable souci d'unir au scrupule de l'historien le goût de l'artiste. Si certaines touches, à vrai dire, tiennent du poète, le portrait physique du roi par exemple, l'auteur, du moins pour la trame de l'histoire, se réfère généralement aux chroniqueurs.

Après une enfance de piété, une adolescence tourmentée, le jeune prince, jusque-là sous la régence de Blanche de Castille, prend en charge son royaume. Avec quelle sagesse il organise son pays et affermit l'unité française ! Roi de France, Louis IX nous apparaît

avant tout Chevalier du Christ et l'histoire tiendra peut-être son nom comme le plus glorieux de l'épopée des Croisades. Il achèvera sa vie au service de son Dieu.

Grand roi et grand saint, épris de pureté, de justice, de charité, de pauvreté, il offre à nos yeux comme l'idéal vivant de l'esprit évangélique.

Au terme de sa lecture, on n'a qu'un regret, celui d'y parvenir trop tôt. La collection, il est vrai, imposait à l'auteur de se limiter.

M. TESTARD-FOLLIET.

Maurice LE BAS (chanoine) : *Monseigneur Caron* (1845-1929). In-16, 258 p., Bonne Presse, 1945.

Le nom de Mgr Caron évoque immédiatement deux grandes œuvres qu'il a en quelque sorte incarnées : le petit séminaire de Grandchamp à Versailles qu'il a dirigé pendant trente-trois ans et l'œuvre de Jésus-Adolescent à Nazareth, à laquelle il a consacré la fin de sa vie.

Les « anciens » qu'il a formés sont légion et plus nombreux encore peut-être ceux du dehors qu'il a animés de son zèle pour la chère basilique palestinienne qui condensait pour lui un grand idéal d'apostolat. Tous tiendront à lire le portrait que trace de ce « prestigieux animateur de jeunesse » M. le chanoine Le Bas.

Aux termes d'une lettre toute paternelle donnée en Préface, S. Exc. Mgr l'évêque de Versailles félicite l'auteur d'avoir « rendu à Mgr Caron un très juste hommage et fourni aux éducateurs de nos Séminaires les enseignements les plus suggestifs ».

J. D'A.

G. DARDEL : *Saint François d'Assise* (« Mon saint Patron »). In-16, 48 p., Bonne Presse, 1946.

Après Mme Ancelet-Hustache, la vie du Poverello expliquée aux enfants a tenté Mme Geneviève Dardel. Son petit livre plaira à ses jeunes lecteurs, car saint François et les enfants ont une candeur qui les unit, et les rapproche de Dieu.

Jacques CHRISTOPHE : *Sainte Marguerite-Marie* (Les Saints de France). In-16, 128 p., Bonne Presse, 1946.

La petite collection des Saints de France va son chemin. La voici enrichie d'une vie de la voyante de Paray-le-Monial. Le récit est simple, dépouillé de tout fatras inutile, mais l'essentiel s'y trouve. Beaucoup d'extraits de l'autobiographie de la sainte. Un excellent petit livre.

Albert Autin : *Ferdinand Brunetière* (Publicistes chrétiens). In-8° 40 p., Lethielleux, 1945.

Comme Augustin d'Hippone, Ferdinand Brunetière n'eut de cesse qu'il n'eût trouvé la lumière. Il est un des grands convertis du XIXe siècle. Sa plume mordante, son langage incisif de conférencier ont remué l'élite de son temps, et aujourd'hui encore, son témoignage porte juste. Il convenait de le voir figurer parmi les maîtres de la pensée catholique contemporaine,

Joseph Zamanski : *Henri Bazire* (Publicistes chrétiens). In-8°, 32 p., Lethielleux, 1945.

Pour se souvenir d'Henri Bazire, il faut se rappeler les débuts de l'A. C. J. F. Il a été plus homme d'action qu'écrivain, ou mieux, il a été écrivain, surtout journaliste, parce qu'homme d'action et d'action catholique.

Tout son rayonnement, couronné par une mort glorieuse, vient de là.

A. L.

A. De Corbie : *Monsieur le Chevalier Jean Bart, corsaire du Roi-Soleil* (Les Grands Exemples). In-16 J., 260 p., Alsatia, 1945.

Pour inaugurer cette nouvelle collection d'*Alsatia*, M. de Corbie s'est taillé la part belle : il a en effet choisi une figure populaire parmi les plus populaires, celle du chevalier Jean Bart, le hardi corsaire, héros des Flandres, imbattable dans la guerre de course et dont la vie, si elle fut courte, respira toujours la bravoure, la noblesse et l'intrépidité.

Le livre a tout pour plaire : un récit alertement mené, ne s'arrêtant qu'aux traits principaux, en tableaux évocateurs et colorés ; pas d'érudition : les citations sont discrètes et l'ouvrage est vierge de notes, ce qui repose. Par contre, il est égayé d'agréables dessins de M. P. Joubert.

L'histoire de Jean Bart est toujours bonne à relire ; elle est un exemple et un symbole. Le grand Dunkerquois vit toujours parmi les siens et ce n'est pas par hasard que sa noble statue, comme le rappelle l'auteur en terminant son récit, est restée seule, intacte et debout, au milieu de la cité en ruines, tel un gage assuré de résurrection.

A. L

DIVERS

J.-M. Lange : *Préface à la Révolution du XXe siècle* (« Pour la Vérité », I), in-16, 40 p., Office Français du Livre, 1945.

En dédiant sa brochure « aux mécontents d'hier et d'aujourd'hui », M. J.-M. Lange s'assure de la plus large audience qui soit.

Et il ne s'agit pas ici de ces mécontents de surface que deux tickets du Ravitaillement non honorés ou un train de banlieue qui n'est pas à l'heure, mettent hors d'eux-mêmes, mais bien de ces hommes conscients du malaise général et profond qui étreint les consciences droites devant le désaxement, le bouleversement de toutes les valeurs qui, sous mine d'établir un monde nouveau, ont juste réussi à installer la plus belle « pagaille » d'ordre moral qui soit.

L'auteur conduit gaillardement son combat, — car finalement son livre en est un, — dans un langage qui n'est pas parfumé à l'eau de roses ; il dit vertement ce qu'il a à dire : se tourner d'urgence et à fond, sans arrière-pensée, sous peine de catastrophes dont il se refuse à mesurer les conséquences, vers les valeurs fondamentales, en l'espèce les principes chrétiens, seule base de tout ordre stable et de toute organisation qui veut vivre.

Il y a dans ces quarante pages un ensemble de vues, d'idées et de jugements qu'il fera toujours bon répandre. Alors que sur tant de livres on se voit obligé de coller l'étiquette : « A ne pas mettre entre toutes les mains », celui de M. Lange est le type de ceux dont on peut dire : « A laisser traîner partout ! » A. L.

J. De Ghellinck S. J., *Les exercices pratiques du « Séminaire » en théologie* 3e édition, revue et augmentée. In-16 de xx-278 p., Desclée de Brouwer, 1945.

La première édition de cet ouvrage a vu le jour en 1934. Dès l'année suivante une réédition en était devenue nécessaire. Et l'on peut croire que, sans les bouleversements de la guerre, la troisième édition aurait elle-même vu le jour depuis bien longtemps. Si nous la signalons à nos lecteurs, c'est d'abord parce que beaucoup d'entre eux ne connaissent sans doute pas encore le précieux travail du R. P. de Ghellinck, c'est aussi parce que les corrections et les additions faites aux éditions précédentes sont si nombreuses et si importantes que l'ouvrage ancien en est tout rajeuni.

Il n'est pas un travailleur qui ne connaisse le sens très spécial dans lequel on emploie ici le mot « séminaire ». Il s'agit d'exercices pratiques qui, sous la direction d'un professeur, groupent quelques étudiants afin de les initier aux méthodes de recherche et à la préparation technique d'une œuvre personnelle. Rien n'est plus utile, on peut même dire plus indispensable que ces exercices ; combien de vocations scientifiques n'ont-elles pas été perdues dans le passé, ne sont-elles pas encore perdues, parce que les débutants n'ont trouvé personne pour leur apprendre à travailler et que, laissés à eux-mêmes, ils se sont découragés en face des difficultés insurmontables de la

mise en train. Depuis la promulgation de la Constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus*, l'organisation des séminaires est devenue obligatoire dans toutes les Facultés où sont enseignées les sciences sacrées. Il est peu de réformes dont il soit permis d'attendre davantage pour l'avancement des bonnes études.

Cependant, pour que le séminaire rende tous les services qu'on est en droit d'en attendre, il faut qu'il soit dirigé par un professeur dévoué et compétent. On ne s'improvise pas directeur d'études. L'ouvrage du P. de Ghellinck, qui est le fruit d'une longue expérience est précisément destiné à indiquer les règles à suivre pour organiser et féconder les exercices du Séminaire. Chacune de ses éditions a été améliorée, non seulement d'après les réflexions personnelles d'un auteur particulièrement attentif à ne laisser passer aucune imperfection volontaire, mais encore d'après les remarques qui lui ont été adressées de divers côtés par des hommes également compétents et désireux de servir. C'est dire que le texte actuel résulte d'une longue maturation et qu'il serait bien difficile de l'améliorer encore beaucoup. On pourrait, cela va sans dire, grossir les appendices où sont groupés les renseignements pratiques, développer les bibliographies, proposer un choix plus ample de sujets à traiter, etc. Mais alors, on n'aurait plus un manuel, et on ne laisserait plus rien à découvrir aux étudiants eux-mêmes ou à leurs guides, ce qui serait le pire des services à leur rendre.

Faut-il ajouter que la réédition présente vient à son heure ? Au lendemain d'une guerre qui, pendant plusieurs années, a ralenti considérablement le travail intellectuel et qui a laissé les jeunes plus ou moins dégoûtés par avance de tout effort de recherches, il était bon qu'une voix autorisée s'élevât, non pas pour proclamer la nécessité de la besogne personnelle et la suprématie de l'intelligence, — personne n'en a douté, au moins publiquement, — mais pour fournir des moyens pratiques de réaliser l'idéal entrevu. Si tout le monde est capable de faire des discours éloquents, mais vides peu d'hommes ont assez d'expérience et de sagesse pour dire comment il faut faire pour aboutir, assez de dévouement pour accepter de consacrer un temps précieux à la rédaction d'un livre d'initiation à l'usage des débutants. Ce n'est pas un mince service, venant après tant d'autres, que nous rend le P. de Ghellinck en relevant les courages par la nouvelle publication de son beau livre sur les « séminaires ». Souhaitons seulement que le Bon Dieu lui accorde encore assez d'années de vie pour qu'il puisse préparer de nombreuses rééditions, toujours améliorées, ce qui sera difficile, des *Exercices du Séminaire*.

E. Bardy.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

AMIOT (F.) : **L'enseignement de saint Paul**, 4e édition, 2 vol., 339-264 p., Gabalda, 1946.

ANCEL (A.) : **La pauvreté du prêtre**, in-8° cour., 388 p., E. Vitte, 1946.

BERTHIER (J.) : **Abrégé de théologie dogmatique et de morale**, 6e édit., in-8°, 823 p., Vitte, s. d.

BARRAN (A.) : **Jacques l'Hospitalet**, in-16 j., 235 p., Bière, Bordeaux, 1945.

BRILLET (G.) : **Isaïe** (Témoins de Dieu, 6), in-16, 150 p., Édit. du Cerf, 1945,

BAUSSAN (Ch.) : **Corneille** (« La noble France »), in-16, 190 p., Bonne-Presse. 1946.

BESSODES (M.) : **Notre-Dame et la France**, in-16 j., 192 p., B. Presse du Midi, 1946.

BESSIERES (A.) : **L'Evangile et la joie**, in-16, 215 p., Édit. Spes, 1946.

BONSIRVEN (J.) : **Les enseignements de Jésus-Christ** (Verbum salutis), in-16 sol., 512 p., Beauchesne, 1946.

BOTTE (B.) : **Hippolyte de Rome. La tradition apostolique** (Sources chrétiennes) in-12, 85 p., Édit. du Cerf, 1946.

BUCK (J.-M. de) : **Dieu parlera ce soir**, 5e édition, in-16, 528 p., Desclée, de, Brouwer, 1946.

CALVET (Mgr J.) : **Pourquoi les Instituts catholiques**, petit in-16, 32 p., B. Presse, 1946.

CHRISTOPHE (J.) : **Sainte Louise de Marillac**, in-16, 158 p., B. Presse, 1946.

CIMETIER (F.) : **Consultations de Droit canonique**, II, in-16, 327 p., E. Vitte, 1945.

CLAUDEL (P.) : **Les sept Psaumes de la Pénitence traduits librement**, pet t in-16, 68 p., Édit. du Seuil, 1945.

CLAUDEL (P.) : **Le Livre de Job**, in-16 j., 45 p., Plon. 1946.

CROIDYS (P.) : **Sainte Geneviève et les barbares**, in-16, 254 p., Éd. Spes, 1946

— **Le Christ et les malades** (Cahiers de la vie spirituelle), in-16, 200 p., Éd. du Cerf, 1946.

CROUZIL (L.) : **Quarante ans de Séparation** (1905-1945), in-8°, 326 p., Didier.

DESPLANQUES (Fr.) : **Paraboles ppur la seconde équipe**, in-16, 224 p., Spes, 1945.

DUBREUIL (L.) : **Rosmapamon. La vieillesse bretonne de Renan**, in-16 j. 237 p., Édit. Ariane, 1946.

DAVID (A.). : **Nos belles prières à Notre-Dame**, in-16, 270 p., B. Presse, 1945,

DANIELOU (J.) : **Le mystère du salut des nations** (La sphère et la croix). in-16, 150 p., Édit. du Seuil, 1946.

FINANCE (J. de) : **Cogito cartésien et Réflexion thomiste** (Archives de philosophie, vol. XVI, cahier II), in-8° r., 185 p., Beauchesne, 1945.

— **Etre et agir dans la philosophie de saint Thomas**, in-8° r., 371 p., Beau-

MARDUEL (F.) : **Le sacrement qui guérit**, petit in-16, 96 p., E. Vitte, 1945.

MICHON (R.) : **Pourquoi la croix du Christ ?** (Pourquoi ?) in-16, 32 p., B. Presse 1945.

MURA (E.) : **Doctrine spirituelle du P. J.-L. Le Prévost**, in-16 j., 281 p., Procure générale du clergé, 1945.

MOINE BENEDICTIN (Un) : **Le Cœur Immaculé de Marie**, in-8° j., 120 p., Lyra Dei, 1946.

MOINE BENEDICTIN (Un) : **Marie notre arche d'alliance**, petit in-16, 48 p., Libr. du Carmel.

Mois de Marie de la Médaille miraculeuse, in-16, 128 p., Ed. Spes, 1946.

MARTIMORT (A.-G.) : **De l'évêque** (La Clarté-Dieu, XIX), in-16, 72 p., Ed. du Cerf, 1946.

1. La plupart de ces livres, mentionnés ici à titre de simple information, rentreront dans les prochaines recensions de la bibliographie *spéciale* ou *générale*. La collection, quand il y lieu, est indiquée entre parenthèses à la suite du titre.

MONTIER (E.) : **Les bons guides sociaux des jeunes**, in-16, 281 p., Edit. Spes, 1946.
NOGARO (B.) : **Vues sur la réforme constitutionnelle**, petit in-16, 40 p., Domat-Montchrestien, 1946.
NOEL (L.) : **Le réalisme immédiat**, in-8° e., 299 p., Edit. de l'Institut sup. de Philos., Louvain, 1938.
PERROY (M.) : **Notre voie douloureuse**, in-8° c., 62 p., Lethielleux, 1945.
PLUS (R.) : **La bonne foi** (Prends et lis), in-16, 32 p., Spes, 1945.
PONTET (M.) : **L'exégèse de saint Augustin prédicateur** (Théologie, VII), in-12, 636 p., Aubier, s. d.
POULET (Dom Ch.) : **La sainteté française contemporaine. Sous le signe de Marie**, in-16 j., 283 p., Beauchesne, 1946.
QUENARD (G.) : **Le Christ est venu**, in-16, 202 p., B. Presse, 1946.
QUINARD (Cl.) : **Vie de la Vierge Marie**, in-16, 186 p., Ed. Spes, 1946.
RENIE (J.) : **Manuel d'Ecriture Sainte**, tome I, in-16, 663 p., E. Vitte, 1945.
RICHAUD (Mgr P.) : **Le mystère de Pontmain**, in-16, 120 p., B. Presse.
RENOIRTE (F.) : **Eléments de critique des sciences et de cosmologie**, in-8° é., 235 p., Edit. de l'Inst. sup. de Philos., Louvain, 1945.
RÆYMACKER (L. de) : **Philosophie de l'être**, in-8° é., 394 p., même adresse, 1946.
ROGUET (A.-M.) : **Les sacrements** (S. Thomas d'Aquin, *S. Théol.*), petit in-16, 400 p., Ed. Revue des Jeunes, 1945.
RIGAUX (M.) : **Passage au milieu des hommes**, in-16, 157 p., Spes, 1946.
SOUBIGOU (L.) : **Médiatrice. Quinze élévations mariales** (Pastor bonus, IV), in-16, 95 p., B. Presse, 1945.
— **L'appartenance filiale** (Essai de synthèse spirituelle), (Pastor bonus, V), in-16, 76 p., B. Presse, 1945.
SOURIAU (M.) : **René Bazin** (Le noble France), in-16, 177 p., B. Presse, 1945.
SCHELLING (F.-W.) : **Introduction à la philosophie de la Mythologie**, 2 vol. (Bibliothèque philos.), in-16, 312 et 378 p., Aubier, 1946.
SOLAGES (Mgr de) : **Discours interdits**, in-16, 127 p., Spes, 1946.
THELLIER DE PONCHEVILLE : **Peut-on encore sauver la personne humaine ?** in-16, 47 p., B. Presse, 1945.
VAN DEN DAELE (A.) : **Indices Pseudo-Dionysiani** (Recueil de travaux d'Histoire et de Philos., 3e série, 3e fasc.), in-8°, 155 p., Université de Louvain.
VAN STEENBERGHEN : **Epistémologie**, in-8° é., 255 p., Edit. de l'Inst. sup. de Philos., Louvain, 1945.
WILLIAMSON (J.-L.) : **Maquillages**, roman, in-16, 250 p., S. E. I. F., 1946 chesne, 1945.
FRAPIE (L.) : **La vedette à l'école**, in-16, 229 p., S. E. L. F., 1946.
GUILLET (H.) : **Corps mystique, mystère d'union**, in-16, 31 p., Procure générale du Clergé, s. d.
GUIZARD (L.) : **La Propagation de la foi**, in-16, 23 p., au siège, 15, rue Monsieur.
— **L'Œuvre pontificale de saint Pierre apôtre**, in-16, 23 p., au siège, 15, rue Monsieur.
GIFFARD (A.-E.) : **Précis de droit romain** I (3e édit., 579 p.), II (2e édit., 428 p.). Libr. Dalloz (nouveau tirage, 1946).
GENTILHOMME (Abbé) : **Tableaux du Rosaire**, in-8°, 48 p., Lethielleux, 1946.
GIRAUD (V.) : **Sainte Jeanne de Chantal**, in-16, 125 p., B. Presse, 1946.
GARDET (L.) : **La mesure de notre liberté** (Publ. de l'Institut des Belles-Lettres arabes, Tunis), in-8° r., 110 p., Bascone et Muscat, Tunis, 1946.
HAUTECLOQUE (L. de) : **La pointe de Grave et la dernière bataille du maquis**, in-16, 112 p., Bière, Bordeaux.

Nihil obstat : Vesontione, die 2 Julii 1946. A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1946. — N° 222 — 3e Trimestre. Bon d'impression 3.050

OUVRAGES RECENSÉS

(suite page 3 couverture)

OUVRAGES RECENSÉS (suite de la page 272)

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

IMPRIMÉ EN FRANCE PAR L'IMPRIMERIE DE L'EST A BESANÇON

PUBLICATION
TRIMESTRIELLE

Septième Année
1946 - Fascicule IV
— (128 pages) —

Directeur : R. P. CAYRÉ, A. A.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

ÉTUDES

CHRONIQUES

PARIS (VIe)

ÉDITEUR
P. LETHIELLEUX
10 - RUE CASSETTE - 10

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
4 - RUE MADAME - 4

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

DIRECTION ET RÉDACTION

1° **Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.
Directeur : R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris.

2° **Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.
Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité*.
Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

3° **Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.
Secrétariat : 4, rue Madame : Correspondance et communications urgentes.

ADMINISTRATION

Editeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris. Chèque postal : Paris 21-44.
Centre de diffusion : Études augustiniennes, 4, rue Madame, Paris-6e.
Chaque année de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 600 pages environ avec les suppléments bibliographiques.

Année **1940** : 168 pages	40 fr.	Année **1943** : 584 pages	175 fr.
Année **1941** : 360 pages	85 fr.	Année **1944** : 584 pages	225 fr.
Année **1942** : 584 pages	175 fr.	Année **1945** : 512 pages	250 fr.

Année **1946** : 512 pages .... 350 fr.

Ce fascicule est le dernier de 1946 ; sauf contre-ordre, nous renouvellerons automatiquement les abonnements en cours pour 1947. Prix prévu : 340 fr.

POUR PARAITRE PROCHAINEMENT

D. Buzy : *Le Cantique des cantiques.*
J. Mailhet : *L'ensevelissement de Jésus.*
H. Bouepe : *De la nature des sacrements crhétiens.*
— *De la causalité des sacrements chrétiens.*
Dom B. Botte : « *Conficere Corpus Christi* ».
J. Pirot : *La joie du pardon et de la tendresse gratuite de Dieu.*
J. Cantinat : *L'enseignement de Jésus sur le sabbat.*
J. Jacques : *Culte et théologie du Sacré-Cœur.*
M. Jugie : *L'Eglise catholique romaine et l'ancienne Eglise.*
La doctrine de l'Immaculée Conception et l'Écriture Sainte.

L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
* 1946 *

LA DÉFINIBILITÉ DE L'ASSOMPTION DE MARIE

A propos d'un livre récent[1]

INTRODUCTION. — ÉTAT DU SUJET

Le sujet est de pleine actualité.

Depuis le concile du Vatican, les pétitions se sont multipliées en faveur de ce privilège de Marie et la nouvelle récemment répandue que le Saint-Père invitait l'épiscopat du monde entier à donner son avis sur la question, va leur assurer plus d'ampleur et surtout plus d'autorité.

En même temps vient de paraître à l'Imprimerie vaticane, avec de très hautes approbations, une œuvre destinée à exercer dans la doctrine mariale une influence décisive : *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*. L'auteur, le R. P. Martin Jugie, religieux de l'Assomption, professeur au Latran et à l'Institut catholique de Lyon, est un maître en érudition patristique et en théologie. L'ouvrage est digne de l'homme et du sujet. Il aura certainement une répercussion considérable dans le mouvement qui se développe de plus en plus sur ce point de la doctrine. Il vient d'autant plus à son heure que souvent les pétitions qui vont se multipliant en faveur de l'Assomption, méconnaissent les vraies données du sujet ou restent dans une imprécision qui leur enlève une grande part de leur efficacité.

1. Martin Jugie A. A., *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge*, VIII-748 p., grand in-8°. Biblioteca apostolica vaticana, 1944. Pour se procurer l'ouvrage, s'adresser au Directeur de la Collection *Studi e Testi. Biblioteca Vaticana, Citta del Vaticano. Roma*. L'ouvrage du P. Jugie constitue le n° 114 de la Collection.

On voudrait ici explorer en quelques pages la substance doctrinale de ce monument que son prix, son étendue et son caractère rendent peu abordable à beaucoup de lecteurs désireux de se renseigner sur un tel sujet.

On exposera donc très brièvement, après une rapide mise au point de la question, les données d'autorité, Écriture et Tradition, puis les vraies preuves théologiques, de façon à montrer en quel sens et comment il y a possibilité d'obtenir la définition.

Le point le plus neuf de l'œuvre du P. Jugie est la distinction qu'il établit entre la mort et l'Assomption de Marie. Aussi la signale-t-il dès sa première page. Il formule le mystère en ces termes, concis comme un exposé de thèse :

« Marie, mère de Dieu, immaculée dans sa conception, se trouve vivante au ciel en son corps et son âme glorifiés, depuis son départ de cette terre » (p. 3). Ces derniers mots posent le problème de la mort : « Comment s'est opéré ce départ ? A-t-il été précédé de la mort corporelle ? Oui, répond une tradition communément reçue depuis la fin du VIe siècle. — Chose incertaine, répondait le Palestinien saint Épiphane sur la fin du IVe siècle. — Marie n'est pas morte, mais est restée immortelle, disaient quelques-uns, à la même époque et à Jérusalem même. — Marie est morte martyre, opinaient quelques autres. Ce qu'il faut affirmer, c'est que, si Marie est morte, son corps a été préservé de la corruption du tombeau et qu'elle est ressuscitée à la vie glorieuse, à l'exemple de son divin Fils. Ce n'est donc que conditionnellement que la mort de Marie, la préservation de son corps de la corruption du tombeau et sa résurrection glorieuse sont impliquées dans le concept de son assomption. La condition, c'est le fait même de sa mort » (p. 3).

Le P. Jugie n'affirme pas que Marie n'est pas morte, comme certains voudraient le lui faire dire, mais il déclare que la chose est douteuse et que la question de la mort est séparable de la question de l'Assomption proprement dite. L'Église peut définir la seconde sans se prononcer sur la première.

Même pour la question de l'Assomption proprement dite, les arguments d'autorité, Écriture et Tradition, *tels qu'ils sont communément proposés*, n'aboutissent pas à montrer que cette doctrine est sûrement contenue dans le dépôt révélé.

C'est à établir cette contenance que visent les efforts de l'auteur. Il en appelle à la fois à l'Écriture, à la tradition patristique, au témoignage des Églises d'Orient et d'Occident, et à l'investigation théologique proprement dite.

I. — ARGUMENTS D'AUTORITÉ

A. Ecriture sainte.

L'apport le plus important peut-être de l'ouvrage du P. Jugie dans le mouvement doctrinal actuel est l'interprétation du chapitre XII de l'Apocalypse directement appliqué à Marie dans les versets 14-17, et indirectement à l'Église[1].

On connaît ce thème grandiose : il s'agit des luttes du dragon contre la Femme. Celle-ci désigne manifestement l'Église partout ; mais cela n'exclut pas un type, Marie, et ce type peut déjà se trouver marqué dès le premier verset, où saint Jean voit « une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds, et une couronne de douze étoiles sur sa tête ». Il est en tout cas expressément indiqué, déclare le P. Jugie, aux versets 5 et 6 : « Elle donna le jour à un enfant mâle qui doit gouverner toutes les nations avec un sceptre de fer, et son enfant fut enlevé auprès de Dieu et auprès de son trône (allusion à l'ascension) ; et la femme s'enfuit au désert, où Dieu lui avait préparé une retraite, afin qu'elle y fût nourrie pendant mille deux cent soixante jours ». A la fin du chapitre, Marie et l'Église, le type et l'antitype sont de nouveau associés, presque en termes propres, en face du dragon déchaîné : « Quand le dragon se vit précipité sur la terre, il poursuivit la femme qui avait mis au monde l'enfant mâle. Et les deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour s'envoler au désert, en sa retraite, où elle est nourrie un temps, des temps et la moitié d'un temps, hors de la présence du serpent. Alors le serpent lança de sa gueule, après la femme, de l'eau comme un fleuve, afin de la faire entraîner par le fleuve. Mais la terre vint au secours de la femme ; elle ouvrit son sein et engloutit le fleuve que le dragon avait jeté de sa gueule. Et le dragon fut rempli de fureur

1. Ce chapitre de l'ouvrage du P. Jugie avait paru dans l'*Année théologique*, 1942, p. 1-46. Il nous suffira donc d'en rappeler la substance.

contre la femme, et il alla faire la guerre au reste de ses enfants, à ceux qui observent les commandements de Dieu et qui gardent le commandement de Jésus » (13-17).

Les allusions à l'Assomption sont diverses, et assez nettes, estime le P. Jugie : « Il ressort des versets 14-17 que la Femme, c'est-à-dire *directement* Marie, a pour toujours échappé aux persécutions de Satan et triomphé de lui. De là, la fureur du Dragon, qui s'en va désormais guerroyer contre le reste de sa descendance, c'est-à-dire contre l'Église militante. Occupant dès lors sa place au ciel, la Mère de Dieu devient principalement le type, la figure de l'Église triomphante.

« Comment s'est opéré ce départ pour le ciel ? Le texte sacré ne le dit pas d'une manière claire. Ce vol sur les deux ailes du Grand Aigle semblerait indiquer que Marie a été enlevée par son Fils sans passer par la mort. C'est à cette explication que saint Épiphane a songé un moment, bien qu'il ait préféré rester dans le doute sur ce point[1] » (p. 33-34).

Le P. Jugie trouve une autre allusion plus suggestive encore à l'Assomption glorieuse de Marie dans le premier verset du même chapitre : « Que Marie soit montrée dans l'éclat de sa gloire de reine comme se trouvant dans le ciel, ou que la vision apparaisse sur l'azur du ciel, il sera toujours permis de voir, dans cette ostension, un indice du triomphe de la Vierge, une allusion à son assomption glorieuse. Venant de l'apôtre saint Jean, cette manifestation picturale de la gloire de Marie revêt une importance particulière. Nous ne dirons pas que nous avons là une révélation explicite du mystère de l'Assomption

1. « L'Écriture a gardé un silence complet (sur la fin de Marie) à cause de la grandeur du prodige (qui a dû l'accompagner) pour ne pas frapper d'un étonnement excessif l'esprit des hommes. Pour moi, je n'ose parler (de ce prodige) ; je le garde en ma pensée et je me tais. Peut-être même avons-nous trouvé quelque part des traces de cette sainte et bienheureuse, comme quoi il est impossible de découvrir qu'elle est morte. D'une part, en effet, Siméon dit d'elle : *Et toi-même, un glaive transpercera ton âme, afin que soient dévoilées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre* (Luc, II, 35). D'autre part, l'Apocalypse de Jean dit que le dragon se précipita sur la Femme qui avait engendré l'enfant mâle, et que les ailes de l'aigle furent données à la Femme, et elle fut enlevée dans le désert, afin que le Dragon ne pût la saisir (*Apoc.*, XII, 13 sq.). Il est possible que cela se soit accompli en Marie. Je n'affirme pas cependant cela d'une manière absolue, et je ne dis pas qu'elle demeura immortelle ; mais je ne décide pas non plus qu'elle est morte » (Saint Épiphane : *Haeres*, LXXVIII, 11 ; P. G., t. XLII, col. 716).

mais nous y verrons une indication et comme un geste nous suggérant que la Femme idéale, Marie, figure de l'Église, se trouve au ciel en corps et en âme » (p. 38).

En dehors du chapitre XII de l'Apocalypse, le P. Jugie attire l'attention des théologiens sur le titre de *Mère du Seigneur* (c'est-à-dire *Mère de Dieu*, d'après le contexte) qu'au jour de la Visitation, sous l'inspiration du Saint-Esprit, Élisabeth donna à Marie. La maternité divine contient implicitement le privilège de l'Assomption glorieuse immédiate, le Fils de la Vierge se devant à lui-même d'honorer sa Mère et de la soustraire à l'ignominie du tombeau. Nous reviendrons sur cette preuve à propos de l'investigation théologique.

B. Tradition.

1. Durant les cinq premiers siècles nous trouvons divers « témoignages qui parlent de la mort de Marie comme d'une chose allant de soi. Ils sont donnés incidemment et sans attention particulière, sans le moindre détail sur le lieu, le temps et les autres circonstances de cette mort et sur ce qui a suivi cette mort ». Ils « nous viennent de noms bien connus. Pour l'Orient, nous avons saint Ephrem, peut-être saint Grégoire de Nysse et Sévérien de Gabala ; pour l'Occident, saint Jérôme, saint Augustin, saint Paulin de Nole » (p. 59). Même pour les grands défenseurs de la virginité perpétuelle de Marie contre les hérétiques la question de l'assomption glorieuse ne se pose pas.

Cependant un témoignage mérite une mention spéciale. Celui du prêtre Timothée de Jérusalem (p. 70-76). Il affirme que Marie est demeurée immortelle et que son Fils l'a transportée ailleurs : « La Vierge est jusqu'à ce jour immortelle, celui qui fit son séjour en elle l'ayant transférée dans les lieux de son ascension[1] ». Le mot de ce prêtre du IVe siècle doit être rapproché de celui de son contemporain, palestinien lui aussi, saint Épiphane, évêque de Salamine en Chypre (p. 78-81), qui déclare ignorer si Marie est morte[2], mais parle de prodiges ayant accompagné son départ de ce monde :

1. Littéralement : dans les lieux ascensionnels : *εἰς τοὺς ἀναληψίμους χώρους* ou *ἐν τοῖς ἀναληψίμοις χώροις*.
2. Texte déjà cité, p. 376 à cause de l'allusion à l'Apocalypse, ch. XII.

« Comment Marie a-t-elle quitté cette terre ? Il répond que là-dessus l'Écriture a gardé un silence complet, *à cause de la grandeur du prodige, qui aurait plongé l'esprit humain dans la stupéfaction.* Mais de quel prodige s'agit-il ? A vrai dire, Épiphane l'ignore. Plusieurs conjectures lui passent par l'esprit. Il a scruté les Écritures pour y trouver quelque indication qui lui permette de se prononcer. Il nous signale les textes qui ont attiré son attention. Mais aucun ne lui a paru assez clair pour fonder une affirmation certaine. Ce qui, pour lui, ne fait pas de doute, c'est que la fin du pèlerinage terrestre de Marie a dû être entourée de quelque prodige, de quelque circonstance mystérieuse capable de jeter l'esprit humain dans l'étonnement et l'admiration. Finalement, il reste dans l'incertitude la plus complète sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre » (p. 79).

Il existait au ve siècle une basilique de la Vierge au pied du mont des Oliviers, Sainte-Marie de Gethsémani, probablement construite par l'impératrice Eudocie (morte en 460 à Jérusalem) sur l'emplacement de la maison de Marie, dit un itinéraire du siècle suivant[1]. « Et dans la vallée même de Gethsémani se trouve la basilique de Sainte-Marie, qui fut, dit-on, sa maison dans laquelle elle fut enlevée de son corps (au ciel) ». Ce dernier mot est celui de la seconde recension du texte : « Dans la vallée même est la maison de sainte Marie, de laquelle on dit qu'elle fut élevée aux cieux[2] ». Le P. Jugie déclare ici : « Nous n'hésitons pas à considérer cette leçon comme le texte primitif. Nous y retrouvons, en effet, un écho de l'opinion du prêtre Timothée sur l'immortalité de la Vierge » (p. 92).

Le savant auteur conclut ainsi les longues recherches qu'il a faites sur les premiers siècles par cette déclaration : « Arrivés au terme de notre enquête sur la tradition des cinq premiers siècles, essayons d'en fixer le résultat. Celui-ci est quelque peu décevant. De témoignage absolument clair et explicite sur l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu, telle que l'entend de nos jours la théologie catholique, nous n'en avons rencontré aucun. Seul le texte du prêtre Timothée de Jérusalem affirmant l'immortalité de Marie *voisine* la vraie notion de l'Assomption

1. *Pèlerinage du Pseudo-Antonin de Plaisance.* Édit. Paul Geyer, Vienne, 1898, p. 170.
2. *Ibid.*, p. 203.

sans la contenir expressément. Le fait même de la mort et de l'ensevelissement de Marie reste incertain, bien qu'il ait pour lui des attestations plus nombreuses que les autres hypothèses formulées par certains auteurs : hypothèse de la mort par le martyre, hypothèse de l'immortalité ; mais ces attestations sont données incidemment, sans attention spéciale et ne se présentent pas sous le signe d'une tradition ferme et continue. Les Pères qui disent que Marie est morte en parlent comme d'une chose allant de soi, non comme témoins d'un fait historique certifié par la tradition. A Jérusalem même, si l'on s'avise, à partir du ve siècle, de montrer à Gethsémani la maison qu'aurait habitée la Vierge avec saint Jean, on se tait sur son tombeau. A plus forte raison ne trouve-t-on rien sur la résurrection glorieuse, qui aurait suivi la mort. Tout indique que, sur le terrain purement historique, c'est saint Épiphane qui a raison et qu'il a dit le mot juste pour exprimer l'état de la question, encore au milieu du ive siècle : *Personne ne sait quelle a été la fin terrestre de la Mère de Dieu* » (p. 101-102).

2. Les apocryphes ont été systématiquement écartés de l'enquête précédente. Ils ont cependant pullulé sous le nom de *Transitus Mariæ.* Il y en a une vingtaine d'imprimés. Les plus anciens datent du ve siècle. On s'imagine volontiers de nos jours que ces apocryphes sont tous favorables à la doctrine catholique de l'Assomption. « C'est une grave erreur, dit le P. Jugie. S'ils ont tous pour trait commun de raconter la mort de Marie — et sur ce point la plupart s'entendent sur un petit nombre de détails caractéristiques : arrivée miraculeuse de tous les apôtres ou de quelques-uns autour de la Vierge ; annonce faite à celle-ci de sa mort prochaine par un messager céleste ; crainte manifestée par Marie à l'égard de la mort ; intervention hostile des Juifs au moment de l'ensevelissement — l'accord cesse sur le sort réservé au corps de la Vierge après sa sépulture. Les uns se taisent sur ce point ; les autres enseignent expressément la résurrection glorieuse après un temps qui peut varier de quelques instants jusqu'à six mois ; les autres nous parlent d'une assomption du corps au paradis terrestre non suivie de résurrection » (p. 105).

La mort de Marie étant admise — et sur ce point tous les apocryphes du *Transitus* sont d'accord — la question surgit du sort ultérieur de son corps. Tous ou à peu près ont senti

que le Fils de Dieu avait dû soustraire sa Mère à l'humiliation du tombeau ; mais leur solution n'a pas été identique en tout. Les uns, à la suite du Pseudo-Jean (apocryphe grec de la fin du VIe siècle), ont fait transporter son corps virginal au paradis terrestre, où il attend dans une parfaite incorruption la résurrection générale (p. 117-126). Mais la plupart s'inspirent d'un récit syriaque de la fin du Ve siècle qui raconte comment Marie a été ressuscitée au ciel en corps et en âme (p. 108-116). Il fut suivi par saint Grégoire de Tours et le pseudo-Méliton. C'est à cette solution que depuis le VIIe siècle la plupart des Pères et des docteurs vont donner leur assentiment (p. 167-171).

3. La fête de la Dormition établie au 15 août, à Byzance, au début du VIIe siècle, va renforcer cette tendance et donner à la doctrine qu'elle représente une influence de plus en plus étendue. Toutefois « l'institution de cette fête ne constitue pas, par elle-même, une preuve apodictique en faveur de la doctrine de la véritable Assomption. En Orient comme en Occident, mis à part le cas des Églises copte et abyssine, nous trouvons sans doute, dans les formules liturgiques, quelques expressions nettes de cette doctrine ; mais à côté de ces formules s'en présentent d'autres qui lui sont irréductibles, et un plus grand nombre dont on ne peut rien tirer de clair, qu'on peut entendre aussi bien de la véritable Assomption que de la double assomption prônée par certains récits apocryphes : assomption de l'âme au ciel, transfert du corps au paradis terrestre ou ailleurs. Au fond, en Orient comme en Occident, la liturgie reflète l'état réel de la théologie sur cette question » (p. 211-212)

Certains Orientaux néanmoins restent partisans de la simple incorruption, et plusieurs en Occident professent un agnosticisme radical, justifié par le silence de l'Écriture et de la Tradition. Il faut reconnaître cependant le rôle important joué par la fête du 15 août dans le développement de la doctrine. « Elle a posé officiellement devant le sens chrétien le problème de la destinée finale de la Mère de Dieu, problème laissé dans l'ombre et non éclairci explicitement ni par l'Écriture ni par la tradition des premiers siècles. Les orateurs de la fête ont été amenés à réfléchir sur cette question et la plupart sont arrivés tout naturellement à la véritable solution. Admettant en principe que Marie était morte, ils ont bien vu que son sort n'avait pu être celui du commun des mortels, et ils ont déclaré

qu'elle était ressuscitée à l'exemple et à la manière du Sauveur. Quelques auteurs, pourtant, se sont arrêtés à une solution imparfaite et n'ont accordé au corps virginal que le privilège de l'incorruption » (p. 212).

Un clair témoignage de la tradition grecque à cette époque est un discours sur la Dormition, attribué jusqu'ici à saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 634), mais qui appartient en fait à un anonyme postérieur au sixième concile œcuménique (681). Cet anonyme affirme très nettement la mort sans corruption et la résurrection glorieuse de la Vierge et n'emprunte que très peu aux récits apocryphes. En l'absence de toute donnée positive de l'Écriture et de la Tradition, son auteur n'a pas hésité cependant à proclamer la préservation de toute corruption et la résurrection anticipée du corps de la Mère de Dieu. Il y a vu à bon droit un vrai postulat de la maternité divine, un privilège que Jésus se devait d'accorder à sa Mère. Aussi son affirmation est-elle sereine, catégorique, dégagée de toute hésitation et de toute atténuation. Par la manière dont il s'exprime, on voit qu'il a conscience non de défendre une thèse qui trouverait des contradicteurs mais d'exposer une vérité admise de tous ses lecteurs ou auditeurs » (p. 223). Les grands théologiens de l'époque lui font écho : tels saint Germain de Constantinople, saint André de Crète, saint Jean Damascène.

Quant à l'homélie d'un pseudo-Athanase du VIIIe siècle, elle affirme de façon très explicite la glorification corporelle et spirituelle de Marie au ciel, sans allusion à la mort (p. 254). Ce morceau entra quelque temps dans le bréviaire latin, au XVIe siècle (p. 424-430).

L'introduction de la fête du 15 août en pays gallican, sous le nouveau titre de l'*Assomption de la Sainte Vierge*, par l'envoi que fit Hadrien Ier (772-795) du sacramentaire grégorien[1] à Charlemagne, pose nettement la question de la résurrection de Marie. Certains la repoussent, avec le pseudo-Jérôme, auteur d'une *Lettre à Paul et à Eustochium*, qui est un faux qualifié, mais qui a eu de l'influence (IXe siècle). D'autres,

1. Dans ce document, le terme d'*Assomption* remplace le titre primitif de *Dormitio* pour désigner la fête, titre qu'avait conservé le pape Sergius Ier († 701) en introduisant la fête dans l'Église romaine.

au contraire, l'acceptent avec le pseudo-Augustin du *Liber de Assumptione B. M. V.*, qui établit un vrai courant doctrinal. Cet auteur, du reste, n'a rien du faussaire comme le précédent. « S'il n'est pas Augustin en personne, il a l'esprit d'Augustin : il est de ceux qui ne se découragent pas devant le mystère et dont la foi cherche à comprendre : *fides quærens intellectum.* Il réagit heureusement contre l'agnosticisme de ses contemporains touchant le sort final de la Mère de Dieu et, sans faire le moindre fond sur des récits apocryphes, il aborde son sujet avec un sens théologique très affiné » (p. 285). Sa méthode est remarquable : « Reconnaissant loyalement le silence des sources révélées — comme ses contemporains, il ignore la tradition des Églises d'Orient, — il déclare qu'il y a un autre moyen de résoudre le problème : celui de la réflexion théologique s'appuyant à la fois sur les lumières de la raison et sur celles de la foi, celui qui est tiré de la cohérence et de l'harmonie des vérités révélées comparées entre elles : ce que les théologiens appellent communément l'analogie de la foi et ce qu'on peut tout aussi bien nommer le sens chrétien » (p. 360). La véritable Assomption est ainsi établie sur des bases solides par un bon théologien, que le P. Jugie soupçonne être le moine Ratramne de Corbie (p. 290-291).

4. La doctrine de l'Assomption n'a guère évolué en Orient depuis le xe siècle. L'Église gréco-russe s'est maintenue à peu près sur les positions où nous l'avons trouvée à la fin de la période précédente ; la grande majorité des théologiens, d'accord en cela avec la croyance commune des fidèles, enseignent clairement la résurrection de la Mère de Dieu et son élévation glorieuse au ciel en corps et en âme. L'opinion favorable à une simple incorruption et translation en un lieu d'attente l'a contrebalancée quelque temps après le xe siècle, mais elle n'a pu s'imposer, et depuis le xvie siècle, c'est l'autre doctrine qui rallie tous les suffrages. Celle-ci « reste pourtant à l'état de pieuse croyance et ne se présente pas comme un dogme de foi. C'est ce qui explique pourquoi, en ces dernières années, tel théologien dissident a pu désapprouver le mouvement qui, depuis le concile du Vatican, s'est dessiné dans l'Église catholique en vue de promouvoir une définition du privilège marial par le magistère solennel » (p. 315).

Parmi les autres chrétiens d'Orient, ce sont les Coptes qui

ont la doctrine de l'Assomption la plus explicite : elle est pour eux un article de foi (p. 297-300). Par contre, l'Église monophysite syrienne, d'où sortit le *Transitus* qui influença tout l'Orient en faveur de la résurrection de Marie, paraît ne fêter le 15 août, que la mort de Marie suivie du transfert du corps en un lieu d'incorruption. L'Église nestorienne n'a qu'une doctrine vague. Par contre, l'Église arménienne, aussi bien la dissidente que la catholique, professe de façon très expresse « que la sainte Mère de Dieu fut enlevée au ciel avec son corps par la puissance de Dieu », formule du concile de Sis, 1342, qui garde une valeur officielle.

Pour l'Occident, le P. Jugie a multiplié les recherches sur les diverses phases du développement doctrinal depuis le xe siècle. Au début et jusqu'au milieu du xiiie siècle, le pseudo-Jérôme conserve de nombreux partisans. Mais le pseudo-Augustin a aussi les siens. Les deux influences se balancent. A partir de 1250, c'est le pseudo-Augustin qui triomphe avec les grands scolastiques qui se prononcent en sa faveur. Cependant le pseudo-Jérôme continue à garder sa place dans l'office divin jusqu'à la réforme du bréviaire par saint Pie V. Jusqu'en 1568, un peu partout, même à Rome, on continue à lire le *Martyrologe d'Usuard* et la *Lettre à Eustochium*, où la résurrection glorieuse est mise en doute, sans être niée positivement.

« A partir du xvie siècle jusqu'au concile du Vatican, comme la croyance à l'assomption corporelle est devenue commune dans toute l'Église, aussi bien parmi les théologiens que dans le peuple chrétien, on qualifie généralement de téméraires ceux qui oseraient la nier ou simplement la mettre en doute. Mais des notes plus sévères leur sont infligées par plusieurs théologiens. Pour les uns la négation est une erreur certaine ; pour d'autres elle est proche de l'hérésie ; pour quelques-uns même, c'est une hérésie sinon du point de vue strictement canonique, du moins du point de vue théologique » (p. 497).

Un fait important à relever au xvie siècle est la réforme du bréviaire par saint Pie V. Le P. Jugie observe que les changements apportés, quelles qu'aient été les intentions des correcteurs, « ont eu pour effet d'orienter la messe du 15 août vers le mystère de l'assomption glorieuse proprement dite, abstraction faite de la mort, qui, à l'origine, était l'objet direct de la fête » (p. 428). Et ces tendances furent accusées par une retouche

introduite au Martyrologe dans la révision qu'en fit Baronius : celui-ci écarta définitivement le mot *Dormitio* et le remplaça par *Assomptio sanctæ Dei genitricis Mariæ*, sans aucune explication.

Depuis le XVIIe siècle, la question de la définibilité est nettement posée et ceci marque un progrès. Mais les réponses sont loin de concorder. Le P. Jugie les classe en trois groupes. Il y a les « maximistes » « qui considèrent l'Assomption comme appartenant déjà à la foi ou tout au moins comme proche de la foi et immédiatement définissable. Cette tendance est particulièrement accentuée dans la première moitié du XVIIe siècle » (p. 431). On trouve parmi eux, non seulement des exaltés, mais des théologiens sérieux qui, « tout en reconnaissant que l'Assomption n'est pas de foi, déclarent qu'elle est *immédiatement définissable* ; que sa certitude l'emporte *sur toute certitude humaine et vient immédiatement après la certitude de la foi* ; qu'on ne peut tolérer qu'elle soit rangée parmi les *opinions plus ou moins probables* » (p. 434).

Les *minimistes* se déclarent à la fin du XVIIe siècle, d'abord à l'occasion des critiques soulevées autour du Martyrologe lu à Paris (celui d'Usuard, qui ne parle que de la *Dormition* de Marie), et à la suite des critiques élevées par un prêtre érudit, Jean Launoy (1603-1678), qui montra utilement, bien qu'avec trop de passion, l'insuffisance des preuves positives alléguées par les partisans de la définition. On trouve dans ce groupe des hommes de grande valeur, comme Thomassin, Tillemont, Noël Alexandre (cf. p. 437-452).

Comme presque toujours dans les controverses, un troisième groupe, intermédiaire, se constitua qui, tenant compte des raisons apportées de part et d'autre, parut s'établir sur des bases plus solides : « Pour eux, le privilège marial est appuyé sur de graves raisons de convenance. Il est en harmonie parfaite avec des dogmes définis. Il a pour lui le sentiment commun de l'Église. Si on ne peut lui accorder une certitude absolue, il se présente du moins à notre assentiment comme revêtu d'une très grande probabilité, d'une certitude relative, et celui qui le nierait mériterait au moins la note de témérité. Ainsi peut-on définir leur position, en faisant remarquer que des nuances sensibles les séparent parfois les uns des autres » (p. 452). Il y a du reste entre les membres de ce groupe, les jésuites

Lugo († 1660), Raynaud († 1663), Véga († 1672), ou les dominicains Serry († 1738), Gotti († 1742), Billuart († 1757), plus que des nuances, de vraies divergences. Tous d'ailleurs sont dominés par la personnalité du cardinal Lambertini, qui écrivit, avant d'être pape (Benoît XIV), un grand ouvrage, *De festis D. N. J.-C. et B. Mariæ V.* Il a de l'Assomption la notion classique de son temps : translation glorieuse au ciel après la résurrection, ce qui suppose la mort ; il tient pour téméraire, impie et blasphématoire la négation de ce privilège. Sans être un article de foi, cette doctrine n'est pas une opinion libre. Benoît XIV a, de fait, donné le ton aux théologiens jusqu'au concile du Vatican. Cependant les diverses tendances subsistent.

La définition de l'Immaculée Conception a stimulé le mouvement favorable à la définition en fournissant une base doctrinale plus ferme, et de fait, les pétitions favorables se sont multipliées d'abord au concile du Vatican, puis dans la suite. Cependant les progrès réels sont loin d'avoir répondu aux efforts ; l'entente est loin d'être faite entre théologiens. Peut-être même les divergences se sont-elles accusées. Le P. Jugie estime qu'elles proviennent du côté maximiste « d'un manque notoire d'information et de sens historique », et du côté minimiste « d'un manque de sens théologique ».

« Chez ceux que nous avons appelés les *maximistes*, la plupart du temps l'information historique est gravement en défaut. Ils ignorent ou parlent comme s'ils ignoraient les résultats d'une saine critique 1° sur l'authenticité ou la véritable signification de certains témoignages anciens ; 2° sur l'origine et l'objet primitif de la fête du 15 août, dont ils exagèrent la portée doctrinale ; 3° sur les variations insensibles qui se sont produites dans la liturgie romaine autour de cet objet par suite de la correction des livres liturgiques au XVIe siècle ; 4° sur le véritable enseignement des anciens Pères, surtout de nos Pères latins et des théologiens occidentaux jusqu'au XVIe siècle. On parle d'unanimité, alors qu'il y a de multiples et sérieuses divergences. On pose *a priori* l'existence d'une tradition orale apostolique explicite et ininterrompue, alors qu'on n'en discerne aucune trace durant plus de cinq siècles » (p. 498).

Par contre, on a trop souvent tendance à *minimiser* les progrès réalisés sur le plan théologique. « Certains critiques paraissent oublier qu'à côté du révélé implicite, qui n'est découvert que progressivement par la réflexion théologique et grâce auquel il y a, dans l'Église, un véritable progrès dans la connaissance. De nouveaux dogmes ne sont pas créés, inventés par l'Église, comme les chrétiens dissidents l'en accusent ; mais de nouveaux dogmes sont découverts dans le dépôt révélé, où ils se trouvaient plus ou moins cachés ou voilés depuis les temps apostoliques, et ils sont définis et publiés officiellement par le magistère ecclésiastique » (*ibid.*). Sur le plan scripturaire, il y a eu progrès manifeste et la mise en valeur d'une page de l'Apocalypse en faveur de l'Assomption, par le P. Jugie lui-même, peut avoir une influence décisive. La preuve de tradition a moins progressé, même en insistant sur l'élément liturgique, qui compense difficilement le silence des cinq premiers siècles.

Leur témoignage peut être suppléé par une autre voie, capable de conduire à une vraie définition dogmatique. Le P. Jugie, qui se range, de fait, parmi les théologiens modérés, est en réalité très progressiste lui-même, mais il insiste sur la nécessité, d'une part, de ne pas lier le privilège de l'Assomption au fait de la mort, qui est possible mais historiquement indémontrable, du moins jusqu'à présent, et d'autre part, de dégager aussi la notion de péché originel de toute dispute d'école, en le considérant dans sa totalité, pour montrer comment le privilège de l'Immaculée Conception postule et contient en germe celui de l'Assomption, ramené à ses éléments essentiels, c'est-à-dire à l'affirmation que Marie, Mère de Dieu, immaculée dans sa conception, se trouve vivante au ciel en son corps et en son âme glorifiés, depuis son départ de cette terre (cf. p. 499-500). C'est à faire cette démonstration que s'attache le P. Jugie dans la dernière partie de son œuvre, la partie spéculative, où domine l'argumentation théologique.

II. — CONSIDÉRATIONS THÉOLOGIQUES

Ces considérations ont pour objet direct, les unes la mort, les autres l'assomption proprement dite.

A. La question de la mort.

L'examen de la tradition a sufffisamment montré les lacunes qui subsistent au point de vue historique sur la question du

fait de la mort de Marie suivie de sa résurrection. On se contentera ici de répondre à quelques difficultés qui pourraient subsister à ce sujet.

Avant tout il faut bien observer que le fait de la mort avec résurrection n'est pas une condition essentielle du privilège de l'Assomption. Pour en faire saisir la différence, le P. Jugie procède par négation et la méthode est lumineuse :

« Si je nie que Marie soit morte en fait, tout en reconnaissant qu'elle avait un corps passible et mortel comme le divin Sauveur son Fils, mon sens chrétien n'y trouvera aucune répugnance invincible, aucune inconvenance positive, et mon information théologique n'y verra rien qui heurte de front une vérité révélée déjà acquise. A la réflexion, je pourrai même découvrir de bonnes raisons de convenance à cette immortalité de fait, me souvenant que, d'après l'enseignement de saint Paul, les justes des derniers temps échapperont à la loi universelle de la mort ; pensant aussi que, considéré en lui-même, le privilège de la conception immaculée conférait à la Vierge un droit certain à l'immortalité corporelle. Et il me paraîtra plus glorieux pour elle d'avoir échappé au sort commun que de l'avoir subi. Cette exception ne fera qu'augmenter le nombre des privilèges dont le Seigneur l'a honorée » (p. 504).

« Si maintenant nous passons à la négation de l'Assomption glorieuse proprement dite ; si nous déclarons : Marie n'est au ciel que par son âme ; son corps ne ressuscitera qu'au dernier jour. il a subi le sort commun de toute chair ; ou, tout au plus, est-il conservé miraculeusement intact en quelque lieu inconnu : devant ces affirmations, notre sens chrétien protestera. Il repoussera violemment l'hypothèse de la corruption commune dans le tombeau, et ne sera pas satisfait du privilège de la simple incorruption. Il réclamera pour la Mère de Dieu la glorification immédiate en corps et en âme. Et la théologie corroborera ce sentiment en rappelant la conduite du Fils de Dieu à l'égard de sa Mère, conduite dictée par la piété filiale la plus exquise » (p. 505).

Ces simples remarques prouvent que ces deux données sont bien indépendantes. Il n'empêche que la mort étant le terme normal de l'humanité sur la terre, bien des problèmes se posent ici auxquels il faut répondre et le P. Jugie, loin de les éluder, leur consacre d'amples explications, p. 506-582. Je me borne à relever quelques observations.

1. D'abord l'histoire n'établit pas le fait. La théologie ne l'exige pas, la participation au sacrifice du Christ ayant pu se réaliser autrement que par la mort physique. Enfin l'Église ne l'impose pas ; elle n'a jamais frappé de la moindre censure sa négation.

2. La liturgie ne constitue pas non plus une preuve décisive. Il est vrai que le titre primitif de la fête du 15 août, *Dormition*, avait bien en vue la mort, et même quand le mot fut remplacé par *Assomption*, la signification de ce dernier terme restait équivoque ; « mais on constate, observe le P. Jugie, par l'ensemble de l'office divin, que l'objet direct et principal de la fête n'est plus la mort, mais l'Assomption, l'entrée de Marie dans la gloire céleste et aussi son intercession pour les hommes auprès de Dieu » (p. 519), et après diverses remarques, il en vient à conclure « que les allusions à la mort de Marie dans les textes liturgiques actuels ne constituent pas une preuve certaine que cette mort a réellement eu lieu. Sous ce rapport, il y a eu une véritable régression dans la liturgie romaine depuis le IXe siècle » (p. 522). L'adage théologique, d'inspiration romaine, *Lex supplicandi statuit legem credendi* (en abrégé, *Lex orandi, lex credendi*) ne vaut d'ailleurs que pour ce qui est l'objet de la demande, et nullement pour le fait qui en est l'occasion. Le fait de la mort de Marie n'est jamais apparu dans la liturgie comme objet de demande et de supplication (p. 523-525).

Non seulement la mort de Marie n'était pas nécessaire, mais il y a de vraies raisons de croire qu'elle en était exempte du fait de son immaculée conception. Pour le comprendre, il faudrait exposer la nature du péché originel dont Marie fut exempte et le P. Jugie s'attache ici heureusement à en donner une définition assez large pour embrasser l'ensemble des points de vue qui y sont groupés dans la doctrine des Pères et des théologiens. Les modernes ont parfois, dans un but de précision, isolé des éléments que la tradition ancienne aimait à associer et qui, de fait, sont associés dans la réalité.

Le péché originel doit être considéré sous un aspect à la fois objectif et subjectif. Au premier point de vue, il est « constitué par la culpabilité du péché d'Adam imputée par Dieu à toute nature humaine descendant d'Adam et par le fait même à la personne, à l'individu, en qui cette nature se concrétise » (p. 538). Au second, il sera essentiellement « constitué par la

privation de tous les dons gratuits et indus en chaque descendant d'Adam, privation qui établit la nature humaine en chacun d'eux en état d'opposition à la volonté de Dieu, à son plan sur l'humanité, c'est-à-dire dans un état peccamineux. Mais pour que cet état soit vraiment peccamineux, et pas seulement malheureux et désastreux, il faut ajouter à la définition : *état peccamineux causé par la volonté pécheresse d'Adam. Du point de vue subjectif, le péché originel se présente plus comme une peine que comme une faute proprement dite* » (p. 538).

Si tel est le péché originel envisagé dans sa totalité et non pas seulement dans l'une ou plusieurs de ses parties, on voit ce que comporte son exemption parfaite et totale en Marie. « Préservée du péché originel, Marie est sûrement ornée de la grâce sanctifiante dès le premier instant de son existence. Il faut aussi *sûrement* y joindre les dons préternaturels de science et d'intégrité, c'est-à-dire l'exemption de l'ignorance et de la concupiscence, car en considérant Marie dans toute la complexité de son rôle et de sa mission de Mère de Dieu et de Mère des hommes, non seulement on ne trouve rien qui soit en opposition avec ces privilèges, mais on voit au contraire que ceux-ci sont appelés par cette mission même. Restent les dons d'impassibilité et d'immortalité, pour lesquels le problème se complique » (p. 541).

Marie avait un droit manifeste à ces deux dons gratuits comme aux autres. En fait, elle fut soumise à la passibilité pour coopérer à la Rédemption, en union avec son Fils (p. 542-562). Marie, nouvelle Ève, *devait être réellement assimilée à Jésus dans la mort par sa compassion au pied de la croix* (cf. p. 559-561) : elle n'était donc pas exempte de la souffrance. Il pouvait en être de même de la mort physique. Mais cela s'imposait-il après le drame du Calvaire ? La chose est loin d'être évidente pour la théologie (cf. p. 562-569) : « Nous savons que Marie a échappé au moins à trois lois universelles : 1° à l'universalité du péché originel ; 2° à l'universalité du péché actuel véniel ; 3° à la perte de la virginité par la maternité. On ne peut pas affirmer *a priori* qu'elle n'a pas échappé, en fait, à l'universalité de la mort, d'autant plus que l'Écriture elle-même exempte du trépas les derniers justes et qu'il y a, de ce chef, une certaine convenance à ce que la Mère de Dieu ait été l'objet d'un privilège semblable, si rien ne s'y oppose par ailleurs » (p. 568-569).

De fait, sans imposer sa manière de voir, sans critiquer ceux qui admettent la mort de Marie ni renoncer à l'admettre lui-même, si la preuve du fait lui en est fournie, le P. Jugie relève au terme de son exposé, les raisons qui lui paraissent militer en faveur de l'immortalité de fait de la Vierge Marie (cf. p. 569 582) et il termine sur cet argument que goûteront les âmes pieuses : « Le départ de Marie pour le ciel sans passer par la mort convenait mieux à son amour de la vie humble et cachée » (p. 581, titre).

B. L'Assomption proprement dite.

Voilà le point précis, essentiel, du privilège marial désigné sous le nom d'Assomption : la présence vivante de Marie au ciel en son âme et en son corps depuis son départ de cette terre.

1. Le P. Jugie doit prouver tout d'abord que cette doctrine « n'est pas encore une vérité de foi divine et catholique s'imposant à tout fidèle sous peine d'hérésie » (p. 583-604). On s'étonnera presque de cette insistance qui montre au moins la sage modération de l'auteur ; il attend la reconnaissance des preuves scripturaires proposées par lui ; il connaît les lacunes de la tradition ; il constate que les pétitions jusqu'ici ne constituent pas un enseignement unanime de l'Église suffisant pour rendre la doctrine définissable. A son avis, la croyance actuelle des fidèles « considérée en elle-même, abstraction faite de toute autre preuve, est incapable de nous donner la clé du problème que pose cette définibilité » (p. 604).

Il écarte d'abord une série de preuves de l'existence de l'Assomption qui sont impuissantes à établir la certitude absolue du privilège, « abstraction faite du caractère révélé de cette doctrine » (p. 604-617), et il n'hésite pas ici à s'écarter d'excellents auteurs qui ont parfois fait accueil à des arguments plus spécieux que solides. Il s'agit presque toujours de la tradition, dont le P. Jugie connaît les exigences.

Revenant ici au sentiment commun des fidèles, il reconnaît que tel qu'on le perçoit de nos jours, il est bien près d'être une preuve suffisante de *certitude* : « Le sens chrétien, de nos jours surtout, paraît tellement catégorique en faveur du privilège marial ; ce privilège paraît à l'ensemble des fidèles et même des théologiens actuels, *au moins d'une manière confuse*, tellement

lié à celui de l'Immaculée Conception, défini par Pie IX, qu'à notre avis, ce sens chrétien, qui a été le grand facteur du développement progressif de notre doctrine depuis les origines, est bien près de constituer un argument décisif en faveur de la certitude cherchée. C'est, tout au moins, l'argument qui s'approche le plus de la démonstration, le plus fort de tous ceux qui ont été communément apportés jusqu'ici pour établir cette certitude, mises à part les tentatives plus ou moins heureuses faites par quelques-uns pour prouver que l'Assomption était contenue implicitement dans une vérité déjà définie, ou manifestement susceptible de l'être, ou sûrement connexe à des vérités révélées » (p. 616-617).

Si la plupart des théologiens reconnaissent que l'Assomption est une vérité révélée, ils sont loin de s'accorder quand il s'agit d'expliquer *comment* elle a été révélée. C'est ici que l'apport de l'ouvrage du P. Jugie est, sans aucun doute, le plus précieux et sera vraisemblablement décisif.

L'auteur commence par fixer son vocabulaire en des pages que les hommes du métier méditeront (p. 618-623). Elles sont très denses et auraient appelé d'amples développements ; mais il n'y avait pas lieu ici de faire tout un traité de l'évolution du dogme.

Le P. Jugie distingue, avec la plupart des théologiens, le révélé *explicite*, c'est-à-dire clair, évident, formel ; le révélé *implicite*, c'est-à-dire indirect, équivalent et cependant formel, aperçu dans l'explicite comme les parties sont vues dans le tout par simple analyse ; le révélé implicite *virtuel* est celui qui est contenu dans un autre par voie de *connexité* indissoluble.

Avec la plupart des théologiens actuels, il admet comme pouvant être définies de foi catholique les conclusions théologiques explicatives qui sont basées sur une connexité nécessaire, métaphysique (à la différence des conclusions complétives qui ne sont fondées que sur une connexité physique). Il conclut : « Tout ce qui est *réellement* et *nécessairement* contenu dans une vérité *explicitement* révélée soit comme partie d'un tout homogène (cas des propositions particulières contenues dans une proposition universelle), soit comme partie nécessairement connexe d'un tout métaphysique (cas des propriétés essentielles découlant de la substance), peut être dit *implicitement* mais *formellement*, c'est-à-dire réellement *révélé en soi* et définissable par l'Église comme vérité de foi catholique » (p. 623).

2. Partant de là, le P. Jugie formule sa preuve essentielle fondée sur l'Immaculée Conception. Celle-ci était restée longtemps à l'état de vérité implicitement révélée. Elle est passée, depuis la définition par Pie IX, à l'état explicite et peut contenir d'autres vérités révélées, « encore à l'état implicite pour l'ensemble de l'Église » (p. 623). C'est parmi ces vérités que notre théologien découvre l'Assomption glorieuse de Marie.

Voici comment il raisonne : « D'après le plan divin actuel sur l'humanité, quiconque a toujours été exempt de tout péché, qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel, a droit à l'immortalité glorieuse en corps et en âme, aussitôt après son existence terrestre ou le temps d'épreuve.

Or Marie a toujours été exempte de tout péché, originel ou actuel. Donc elle avait droit à l'immortalité glorieuse immédiate en corps et en âme, à la fin de son existence terrestre.

Donc elle a reçu de Dieu cette immortalité glorieuse, dès son départ de ce monde, quelle qu'ait été la modalité de ce départ. On ne peut supposer, en effet, que Dieu ait refusé à sa Mère ce à quoi elle avait droit, d'après le plan qu'il a lui-même établi » (p. 627).

La majeure est ici d'importance capitale et le P. Jugie a bien conscience d'apporter sur ce point des éléments nouveaux et de haute valeur. La notion qu'il a donnée du péché originel commande le lien de connexité qu'il établit entre l'Immaculée Conception et l'Assomption. et c'est faute de cette notion que plusieurs théologiens restent hésitants. Certains même, sans s'en douter, « gardent encore des restes de la vieille théologie, désormais condamnée comme hérétique, qui soumettait la Mère de Dieu au péché originel » (p. 629). Le plus souvent on limite le privilège de l'Immaculée Conception au don de la grâce sanctifiante. Mais cette vue est étroite ; il comporte aussi plusieurs dons surnaturels. et en particulier l'immortalité glorieuse. Parmi ceux qui nient la connexité nécessaire entre l'Immaculée Conception et l'Assomption, le P. Jugie rencontre Dom Renaudin, auteur d'un grand ouvrage sur l'Assomption[1] et sa définibilité. En discutant ses raisons (p. 629-638), il dissipe les équivoques qui voilent encore aux yeux de plusieurs la connexité des deux privilèges.

---

1. *La doctrine de l'Assomption de la Très Sainte Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi catholique*, Paris, 1912.

3. Pour n'être pas aussi directe ni aussi apparente, la connexion entre l'Assomption et la maternité divine n'en est pas moins solide et peut-être paraît-elle plus efficace encore à ceux qui ont le goût des valeurs morales et spirituelles, que certains théologiens semblent trop négliger. « Ils cherchent partout des liens de *connexité métaphysique*, comme s'il n'existait pas des liens de *connexité morale*, tout aussi impératifs dans les relations entre personnes, tout aussi nécessaires dans l'ordre du devoir et de la conduite, que les lois fondamentales de l'être en général. C'est sans doute pour avoir fermé les yeux sur les lois de l'ordre moral que ceux dont nous parlons ne voient pas de connexion nécessaire entre l'Assomption glorieuse et la maternité divine, considérée comme telle, en elle-même, indépendamment de tout autre titre, de toute autre notion, et qu'ils en arrivent à dire avec Dom Renaudin : « Devenir mère d'un fils qui est Dieu, c'est-à-dire lui donner miraculeusement, en qualité de vraie mère, ce qui constitue l'un des deux éléments de la nature humaine, *n'exige pas autre chose qu'être femme de la part de Notre-Dame*, et n'éveille point dans l'esprit l'idée d'incorruptibilité et de résurrection ». Parler ainsi, c'est ne considérer la maternité divine que sous son aspect *physique* et oublier son *aspect moral*, sa dignité voisinant l'infini. Marie n'a pas été un *instrument purement physique* de l'incarnation du Verbe. Dieu ne s'est pas contenté de lui emprunter les éléments physiques de sa génération humaine. Il l'a traitée en personne libre et lui a demandé son consentement. Se faisant homme, il ne pouvait se contenter pour mère d'une femme quelconque. Sa dignité à lui, sa sainteté infinie, son horreur du péché exigeaient que celle à qui il donnerait le nom de mère fut, du point de vue moral, habilitée à son rôle sublime. S'il a inscrit au fond de nos cœurs de créatures raisonnables le *sens des convenances*, à plus forte raison lui, le créateur, possède-t-il ce sens. Choisissant lui-même sa mère et étant tout-puissant, il a dû la rendre digne de son intimité et de sa compagnie et lui départir royalement les dons de la nature et ceux de la surnature » (p. 642-643).

Cette argumentation tire sa force de sa simplicité. Le P. Jugie cependant n'hésite pas à la mettre en forme dialectique et de trois manières différentes. Voici la dernière formule, la plus brève ; « L'amour filial de Dieu pour sa mère est un amour

parfait et sans défaut, car en Dieu, il n'y a nulle imperfection : il est le Saint et le Parfait, comme le dit l'Écriture en plusieurs passages.

« Or, l'amour filial de Jésus pour Marie, sa Mère, serait imparfait et gravement en défaut, s'il ne la béatifiait pas sans retard en son corps et en son âme, après son existence terrestre, et surtout s'il la soumettait à la corruption du tombeau et à la permanence dans la mort jusqu'à la résurrection générale, au cas où elle serait morte. Dans ce cas. en effet, il ne l'aurait pas honorée suivant les exigences du précepte : *Honore ta mère* et suivant les tendances innées de l'amour filial, comme il a été dit plus haut.

« Donc Jésus, vrai Dieu et vrai fils de Marie, a béatifié sa Mère de la double béatitude du corps et de l'âme, aussitôt après son départ de cette terre.

« Il paraît donc évident que la dignité de Mère de Dieu postule, exige nécessairement pour Marie la glorification immédiate en corps et en âme. On ne conçoit pas que Jésus, en sa qualité de fils de Marie, ait pu traiter autrement sa Mère » (p. 646-647).

Ainsi, nous avons trouvé deux vérités explicitement révélées qui contiennent en elles-mêmes la doctrine de l'Assomption. Dans l'Immaculée Conception, « la connexité est d'ordre positif, extrinsèque, basée sur les lois fixes d'un ordre de choses d'un plan librement choisi par Dieu » ; dans la maternité divine, la « connexité est fondée sur les lois qui régissent le monde moral, les relations entre personnes, lois gravées dans la mesure même de l'être moral et expression de la raison éternelle, qui est Dieu même » (p. 651-652).

La solidité théologique de ces preuves nous dispense de relever, soit les autres preuves que le P. Jugie, avec une subtilité presque minutieuse, tire en passant du titre de « Nouvelle Ève » donné à Marie, ou de la cohérence des vérités révélées entre elles (p. 647-651), soit les multiples raisons de convenance qu'il découvre avec une admirable sagacité dans le mystère de l'Assomption (p. 652-660). On lui rendra cette justice qu'il n'a laissé dans l'ombre aucun aspect un peu saillant du privilège marial qu'il avait entrepris d'étudier.

4. A dessein j'ai omis d'introduire dans l'exposé qui précède toute digression, pour permettre au lecteur de suivre d'un bout à l'autre l'ensemble de cette construction aux lignes puissantes

et de grande allure dans sa simplicité. Peut-on mettre en cause sa solidité ? Il est bon que la critique s'exerce pour en éprouver la valeur. L'auteur, loin d'y contredire, attend cette réaction. C'est évidemment sur l'immortalité corporelle que va se porter l'opposition, si elle se développe : cette doctrine est trop courante pour que la thèse contraire ne se heurte à des objections tenaces.

Il faut le rappeler, le P. Jugie ne *nie* pas la mort et ne se refuse pas à l'admettre, si on la prouve ; mais il estime que cette preuve n'existe pas. Un auteur récent et de valeur, le P. C. Balic[1] apporte comme preuve le silence même *(ipsum silentium)* des premiers auteurs, disant que si Marie avait été enlevée au ciel, un tel fait aurait été signalé, et la remarque est juste, si cet événement avait été public et manifeste comme l'ascension du Christ. Mais il est exagéré de conclure du silence à une tradition positive, car c'est à cela qu'aboutit l'auteur : « hoc tantum ostendit : veritatem facti mortis corporalis Mariæ Virginis sine ulla disputatione, apud omnes, *in tranquilla possessione fuisse*[2] ».

Il ajoute : s'il y avait eu une tradition contraire, ses représentants ne seraient insurgés contre l'autre tradition relative à la mort de Marie et à sa sépulture[3]. Mais précisément toute la question est là : existait-il vraiment une tradition sur ce point ? Le P. Balic, en vrai fils de saint François (on sait que les Franciscains sont depuis des siècles les conservateurs des Lieux Saints), défend les traditions concernant les sanctuaires palestiniens et il est dans son rôle. Mais autre chose est le maintien des traditions existantes, ce qui est non seulement légitime, mais nécessaire, et autre chose l'étude historique de leurs origines. Le P. Balic reconnaît en propres termes que c'est au v[e] siècle et avec les apocryphes, c'est-à-dire des histoires romancées, que des traditions sur ce point ont commencé à s'établir : « Neque oblivioni tradendi sunt libri apocryphi,

1. P. Carolus Balic, O. F. M., *De definibilitate Assumptionis B. Virginis Mariæ in cælum.* Romæ, 1945.
2. *Op. cit.*, p. 58.
3. Si enim aliqua traditio contraria exstitisset, procul dubio eius asseclæ contra alteram de Mariali obitu ac sepultura insurrexissent fusoque calamo magnum præservationis Deiparæ a corporali morte prodigium illustrassent. (*Op. cit.*, p. 58).

qui saltem inde ab initio sæculi quinti cœperunt divulgari, summo consensu mortem Matris Iesu narrantes » (p. 58).

Il néglige ici le témoignage essentiel des deux auteurs qui seuls ont parlé explicitement de la question au siècle précédent et en Palestine même. L'un et l'autre connaissaient Jérusalem et ses traditions : l'un est un prêtre, Timothée, et l'autre évêque, saint Épiphane. Devant les déclarations formelles de ce dernier notamment[1], il est impossible de parler de tradition établie à Jérusalem touchant la mort et la sépulture de Marie. Pour un historien digne de ce nom, ce simple témoignage vaut toutes les déclarations des apocryphes et des auteurs qui s'en inspirent. La critique du P. Jugie est inattaquable de ce côté. Peut-être donne-t-il prise à des remarques de détail, notamment dans les hypothèses qu'il suggère à l'occasion pour suppléer aux lacunes de la tradition. Mais le fond est solidement établi, et l'histoire qu'il déroule ensuite, pièces en mains, est dans l'ensemble construite de matière solide et bien contrôlée[2]. Les conjectures y restent secondaires et il serait injuste de trop s'en offusquer.

Le caractère critique de l'œuvre du P. Jugie n'aboutit pas, loin de là, au scepticisme, même sur la fin de la condition terrestre de Marie. Il penche vers le transfert par Dieu au paradis, sans la mort et la résurrection, et cette conjecture est confirmée à ses yeux par le texte de saint Paul (*I Cor.*, xv, 51-52), *non omnes moriemur* (Voir p. 47-48). Si les derniers hommes ne doivent pas mourir, mais être transformés, quoi de plus vraisemblable qu'il en ait été ainsi de la Mère de Dieu qui n'a pas eu le péché originel ? La chose a pu se faire sans manifestation publique, ce qui explique le silence de la tradition. En tout cas, ce point de la préservation de la mort est distinct de cette glorification spéciale, qui est l'assomption proprement dite.

1. Voir ci-dessus, p. 378.

2. Peut-on en dire autant du P. Balic ? Dans sa note de la page 9, à propos de Jean Mauropous, auteur du XIe siècle, il cite un texte où se trouve le mot *résurrection* qu'il souligne triomphalement et accompagne de la note du traducteur, lequel insiste dans le même sens : P. G., 120, col. 1079. Mais il n'a pas observé qu'en grec il n'y a pas, *ἀνάστασις*, le seul mot qui signifie résurrection ; il y a *μετάστασις* qui signifie *migration* ou *translation*. La formule est consacrée chez les Byzantins pour désigner le départ de Marie, en évitant de mentionner la résurrection : c'est toute la thèse du P. Jugie. On lui oppose la traduction fautive d'un auteur qui n'a même pas soupçonné la difficulté.

Sur ce dernier point le P. Jugie a concentré tout son effort théologique et fait appel aux intuitions de la foi, non seulement spéculative, mais pratique, notamment dans les preuves morales qu'il tire de la maternité divine de Marie.

Par souci de clarté, il a réduit sa pensée en forme scolastique et l'on en est presque surpris, spécialement dans ses preuves morales. Je pensais en le lisant à ces héros que nous avons admirés revenant du front couverts de gloire et défilant au pas de parade sous l'Arc de triomphe : réminiscences d'écoles, que l'on pardonnera à un vieux professeur, plus fier encore de ses trouvailles, et elles sont de poids, que de l'allure dialectique où il se plaît à les enfermer. C'est cela je suppose que le P. Balic appelle du cartésianisme ! il est authentique dans la mesure où Descartes faisait de la scolastique ! N'en a-t-il pas été plutôt le vrai démolisseur ? En fait, peut-être veut-on dire seulement que le P. Jugie a le culte de la clarté et alors nous sommes d'accord avec le critique. Il a presque abusé de la clarté et c'est précisément ce qu'on lui reproche par ailleurs, en opposant à la *via antiqua* la *via moderna*. Le P. Balic parle de « moisissure moderne » (*modernum mucorem*) et s'il voulait insinuer par là une contamination moderniste, ce serait une erreur et une mauvaise action. Il n'y a rien de moins modernisant que la méthode du P. Jugie. C'est plutôt l'inverse qu'il faudrait dire, tant il a insisté sur les arguments classiques, jusqu'à la parade ! Et pourquoi celle-ci ne serait-elle pas employée à l'occasion, s'il s'agit non pas de trompe l'œil, mais de doctrine solide ? Nous avons vu ce qu'il en est.

CONCLUSION

Au terme de son exposé, le P. Jugie résume encore une fois, au risque de se répéter, toute son œuvre en quelques pages limpides, qui mettent en pleine lumière la définibilité de l'Assomption. Il compare ce privilège à l'Immaculée Conception et estime que sur la possibilité d'une définition, l'Assomption se trouve actuellement en un état bien plus favorable que celui de l'autre avant la proclamation par Pie IX. Du côté scripturaire, il y a une base solide, un texte que Pie X lui-même interpréta dans un sens marial, sans cependant prétendre le définir (p. 660-662). Du côté de la tradition, même remarque : à la

différence de l'Immaculée Conception, ce privilège n'a jamais été nié, tout le monde a dû en reconnaître la haute convenance. Depuis que Marie a été proclamée Immaculée, « la voie paraît donc ouverte à la définition solennelle du mystère glorieux qui a clos l'existence terrestre de Notre-Dame, si l'on a soin de le dégager de toute attache essentielle au fait même de sa mort corporelle. Cette attache, en effet, que certains théologiens veulent à tout prix maintenir sans en démontrer la nécessité, complique inutilement la question de la définition dogmatique » (p. 663). — « Le fait historique qui a servi d'occasion à cette extension du culte peut n'être que probable, vraisemblable. L'Église n'entend point en garantir la certitude absolue, et ce n'est point dans des cas de cette sorte que l'adage : *Lex supplicandi statuit legem credendi*, trouve son application. Le magistère ecclésiastique peut donc donner son verdict sur l'Assomption glorieuse immédiate, présenter cette doctrine comme une vérité contenue dans le dépôt de la Révélation, sans se prononcer sur le fait même de la mort de Marie, dont la certitude n'est pas établie et qui peut être retenu comme simple *pia sententia* » (p. 663-664).

Le P. Jugie fait remarquer prudemment en note (p. 664) : « Dans la formule de définition de l'Assomption corporelle, le magistère ecclésiastique pourrait fort bien toucher la question de la mort de Marie, en la présentant comme une *pia sententia*, en définissant que, si Marie est morte, elle est ressuscitée glorieuse sans retard et que son corps, durant le temps qu'a duré l'état de mort, n'a subi aucune corruption : « Si mortua fuerit — quod pie creditur — definimus illam gloriose mox resurrexisse eiusque corpus nulli corruptioni obnoxium fuisse ». Ce qui permet d'affirmer et de définir que, dans l'hypothèse de la mort, le corps de la Vierge n'a subi aucune corruption, mais est ressuscité sans retard, c'est la conception immaculée. En vertu de ce privilège, la Mère de Dieu a un droit strict non seulement à la préservation de la corruption cadavérique, effet du péché originel, mais aussi à la résurrection glorieuse immédiate ».

De nouveau l'auteur rappelle la « quasi-impossibilité » où se trouve le théologien d'opposer une objection sérieuse à la doctrine de l'Assomption « du point de vue spéculatif et de la cohérence des vérités révélées » (p. 664). Une dernière fois, il

relève les exigences du sens chrétien à son endroit, car le sujet lui tient à cœur. Non seulement rien ne barre à la doctrine de l'Assomption le chemin de la définition, mais « le sens chrétien affirme résolument, réclame impérieusement ce privilège pour la Mère de Dieu » (p. 664). Et qu'on ne redoute pas les objections du dehors : la définition solennelle est entre toutes opportune et vient à son heure (p. 665-673). Ici le savant auteur, emporté par sa piété profonde envers la Mère de Dieu, clôt son livre sur les avantages que cette définition solennelle peut procurer à la vie chrétienne. Le lecteur le croira d'ailleurs volontiers. On s'étonnera que le P. Balic n'ait pas vu dans cette piété un antidote — très efficace — contre le virus moderniste. Sur ce point, et du reste par tout l'ensemble de sa construction, il n'y a rien de plus traditionnel *comme esprit* que cette œuvre du P. Jugie.

F. Cayré.

Arrivé en dernière heure :

R. P. O. Faller, S. J., *De priorum sæculorum silentio circa assumptionem B. Mariæ Virginis.* (Analecta gregoriana, sect. A, n. 5), Romæ, 1946.

A la différence de son confrère, le R. P. Cavallera, S. J., qui jugeait le P. Jugie, au début de ses études, trop porté à tirer les textes patristiques en faveur de l'Assomption (*Bulletin litt. ecclés.*, 1926, p. 97-116), le R. P. Faller trouve qu'il néglige trop, au contraire, la tradition primitive. Il est assez douteux que le P. Jugie modifie sa position sur le plan de l'histoire (ce à quoi il ne répugne pas en principe, on l'a vu), il n'a pas à la réviser sur le plan doctrinal proprement dit, où sa thèse trouve sa véritable originalité ; sur ce point, qui est le fond du mystère, il n'y a pas de sérieuse opposition de la part du P. Faller, mais plutôt confirmation.

LES DÉVELOPPEMENTS DE LA DOCTRINE DE LA LIBERTÉ CHEZ SAINT AUGUSTIN

Notre essai de synthèse[1] n'offre-t-il pas l'inconvénient de figer dans un cadre logique, trop didactique, trop systématique et peut-être artificiel, les affirmations multiformes et occasionnelles du Grand Docteur sur la liberté ? — Pour assouplir notre précédent exposé et le compléter, nous voudrions reprendre notre étude par un autre biais : essayant de surprendre la pensée augustinienne à sa source et dans son jaillissement même, nous suivrons au fil de ses fluctuations le cours de ses méandres, sans négliger les circonstances concrètes qui l'ont influencée.

I. — GENÈSE DE LA PENSÉE AUGUSTINIENNE

La doctrine de saint Augustin sur la liberté est au confluent de plusieurs sources dont les flots se rejoignent et se mêlent. L'histoire et l'analyse des grands systèmes spéculatifs ne se conçoivent plus de nos jours sans un raccord à la biographie de leurs auteurs : on sait par exemple combien les idées d'un Pascal, d'un Descartes, d'un Newman, d'un Kant... ont gagné en compréhension pour avoir été replongées dans leur contexte psycho-sociologique. L'élaboration de la théorie augustinienne sur le libre arbitre et la liberté s'éclairera de même pour nous.

Durant neuf années, Augustin s'est débattu dans sa pénible crise manichéenne. La découverte des *Ennéades* de Plotin fut pour lui un jet de lumière dans les ténèbres. Il les lut avec enthousiasme dans les traductions de Victorinus. Il comprit alors que le mal n'est pas une substance mais une privation de bien et que tout être porte en soi un reflet indélébile de la beauté et de la bonté divines. Son anthropologie sera défini-

1. Voir notre article précédent - n° de décembre 1945.

tivement marquée par l'influence de cet hellénisme alexandrin. Il y puisera ses premiers et principaux arguments contre le Manichéisme. Sa conception du monde et de l'homme, purifiée des sombres élucubrations de Mani, reposera sur ce substrat de métaphysique optimiste : la bonté initiale des êtres et des hommes aura pour lui valeur d'axiome. L'influence néo-platonicienne nous apparaît comme décisive et capitale dans l'éclosion de sa doctrine sur le libre arbitre : elle est à la base de l'explication qu'il donnera de l'origine du péché, de l'esclavage de la volonté et de sa libération.

Il serait excessif, cependant, de ne voir dans le système augustinien, qu'une adaptation et une transposition dogmatiques des théories platoniciennes. Certains, en la faisant exagérément dépendre de Plotin, n'ont pas su discerner l'originalité de sa pensée. Saint Augustin nous a confié lui-même qu'à la suite de la lecture des écrits platoniciens, il s'est appliqué à un travail de réflexion personnelle et il nous indique par là qu'une des sources essentielles de sa doctrine fut sa propre expérience psychologique : « Inde, admonitus redire ad memetipsum, intravi *in intima mea*, duce te, et potui quoniam factus es adjutor meus »[1]. Dieu l'aidant, il vit clair en lui-même : sa métaphysique fut le fruit d'une profonde introspection.

Je sais bien que l'âme complexe de saint Augustin se laisse malaisément enfermer dans des formules et qu'à vouloir en démonter les ressorts secrets, on risque fort de pécher par excès ou par défaut. Trop souvent, on a tellement insisté sur la vivacité de sa sensibilité et sur l'impressionnabilité de son caractère, qu'on a fini par le présenter comme une sorte de romantique à l'âme dolente et maladive, voire efféminée !... Le protestant Feuerlein ne parlait-il pas des « éléments féminins » de sa psychologie ?... En sens inverse, M. Alfaric est allé jusqu'à nier sa richesse de sensibilité : selon lui, Augustin aurait été surtout un intellectuel, plutôt froid et impassible, en tous cas « point aussi aimant qu'on l'a cru d'ordinaire »[2].

Nous ne trahirons pas la vérité en affirmant qu'Augustin avait une âme inquiète et tourmentée, assoiffée de bonheur, de certitude et de paix. Son tempérament ardent et passionné,

1. *Conf.*, IX.
2. ALFARIC, *L'Evolution intellectuelle de saint Augustin*, 1918.

sa sensibilité frémissante ont éprouvé l'aiguillon impérieux des plaisirs charnels. Le bouillant Africain a expérimenté les troubles et les brûlures de la concupiscence. Il sait concrètement quelle est la faiblesse de l'homme laissé à lui-même. Il garde un souvenir cuisant de ses luttes et de certaines capitulations. Psychologue averti, il perce les replis secrets du cœur humain : sous la façade correcte et vertueuse de ces splendides païens dont il fut, il aperçoit sans illusion les turpitudes qui se dissimulent. La grâce est venue l'arracher de l'ornière où il s'enlisait ; elle est venue « LIBÉRER » les aspirations profondes et impuissantes de sa volonté enchaînée par la concupiscence. Même converti, il lui arrive de sentir toujours peser sur lui certains déterminismes dus à son atavisme et à son passé.

On ne relit pas sans émotion les textes théologiques d'Augustin, car l'on devine sous les formules la palpitation même de sa vie. Quand il parle de « l'homme », de « l'homme déchu », de la « concupiscence », de la « chair », de la « liberté », l'on perçoit tellement que ce ne sont pas sous sa plume des notions livresques ou des abstractions exsangues, mais la projection de réalités intensément vécues et l'expression parfois tragique de son propre comportement !

Non seulement dans les *Confessions*, mais à travers toutes ses œuvres, sa pensée traduit toujours des expériences psychologiques. Son âme se livre à nous dans des confidences ou demi-aveux, qui confèrent à tant de pages philosophiques ou théologiques ce charme incomparable d'autobiographie. En particulier, son enseignement sur la faiblesse de la volonté humaine, sur l'*esclavage de la liberté* dominée par le péché et la concupiscence, sur *l'existence* malgré tout du *libre arbitre*, sur le rôle victorieux de la *grâce libératrice*..., il l'a puisé par introspection aux sources vitales de sa propre expérience.

« Inde, admonitus redire ad memetipsum, intravi in intima mea, *duce Te* et *potui quoniam factus es adjutor meus* »... Dieu aidant !... De beau reste, la plus forte influence qui l'amena à forger sa synthèse, fut celle de Dieu qui l'instruisit par la Sainte Écriture, l'éclaira intérieurement par la Foi et par de mystiques inspirations.

Notre Docteur est surtout un croyant : depuis sa conversion, il lit et médite la Bible : il y découvre les réponses divines aux énigmes qui hantent son esprit. C'est là qu'il trouve, plus que

dans les écrits platoniciens, l'affirmation de la bonté initiale de l'homme, l'explication de sa perversité et de sa faiblesse actuelle. C'est là qu'il relève les proclamations réitérées de la liberté humaine : « Revelavit autem nobis Deus *per Scripturas* suas sanctas, esse in homine *liberum voluntatis arbitrium* »[1].

Les versets sacrés lui apportent la confirmation de ses propres expériences psychologiques. Dans ses intuitions géniales, il avait eu comme un pré-soupçon, comme un pressentiment de ces mystérieuses réalités qui entourent la destinée humaine. Maintenant, il se meut avec parfaite aisance dans le monde surnaturel. La Bible est devenue son livre de chevet. En particulier, les Épîtres de saint Paul sont pour lui une mine inépuisable à exploiter doctrinalement.

Il y a plus. Saint Augustin est un mystique. Ce qui lui donna une conscience si aiguë de la Chute comme aussi cette vision fulgurante du rôle de la Grâce, ce fut une illumination divine, une sorte de « révélation » spéciale !... En 429, vers la fin de sa vie, Augustin déclarera n'avoir trouvé sa solution que par inspiration céleste : « ...Quam mihi *Deus* in hac quæstione solvenda... *revelavit* »[2].

Enfin, il faut mentionner un dernier facteur qui donnera à la pensée augustinienne son allure définitive : sa polémique avec Pélage. Certains ont forcé la note en prétendant que sa doctrine est née de cette polémique. C'est trop dire. Mais il est indéniable que la nécessité de la controverse contribua à lui donner plus de mordant et l'obligea à l'aiguiser sans cesse. Au lieu d'une œuvre élaborée pacifiquement dans une ambiance sereine, nous aurons des écrits de bataille où le rhéteur se retrouvera parfois avec ses procédés de joutes, sa dialectique de plaidoirie, sa véhémence, sa causticité et son goût du paradoxe. De là, d'inévitables exagérations. Dans l'ardeur de la lutte, Augustin accentuera davantage certains aspects plus pessimistes de la doctrine, au détriment des aspects optimistes ; il enfoncera les idées à coups de formules frappées à l'emporte-pièce, au mépris des nuances et des utiles distinctions.

Telles sont les diverses influences ou circonstances dont le jeu combiné a coulé l'armature du système augustinien. Au

1. *De gratia et libero arbitrio*, II, 2 ; P. L. 44, col. 882. A l'appui de cette déclaration, il accumule ici les textes bibliques, II, 2-4.
2. *De Prædest. Sanct.* IV, 8 ; P. L. 44, col. 966.

lieu d'une juxtaposition d'aphorismes à première vue incohérents et contradictoires, la puissante intelligence et la foi pénétrante du Docteur Africain ont réussi une originale malaxation, où toutes les données de l'expérience et de la Révélation se trouvent intégrées.

*
* *

II. — ÉVOLUTION DE SA PENSÉE

La doctrine d'Augustin, telle que nous l'avions esquissée, s'est formée progressivement. Pélagiens, semi-pélagiens, protestants, jansénistes... se plaisent à accentuer le contraste entre l'Augustin du début et celui de la fin. Sans exagérer la courbe de son évolution, — (nous le verrons dès le point de départ en possession de ses idées maîtresses et nous le trouverons au terme de sa vie fidèle à ses positions premières), — nous admettons un certain progrès : c'est par étapes qu'il parvint à la précision de chaque vérité et à la vision satisfaisante de l'ensemble. Pas de volte-face, mais une explicitation des principes initiaux et un épanouissement des solutions entrevues dès sa conversion ; çà et là, quelques corrections sur des points de détail. Lui-même reconnaissait : « C'est vrai, *j'ai mieux vu*, j'ai corrigé... » et il ajoutait à l'adresse de ses adversaires : « ...Puisque vous me lisez, pourquoi *ne progressez-vous* pas avec moi ? »[1].

Pour le problème qui nous occupe, l'on peut distinguer trois grandes phases.

1. — La réaction anti-manichéenne (387-397)

Augustin est baptisé à Pâques 387. Délivré de l'erreur de Mani, tout à l'enthousiasme de sa foi chrétienne, le néophyte a comme préoccupation dominante, la réfutation du sombre manichéisme. Encore laïc, puis devenu prêtre en 391, il consacre la plupart de ses écrits à pourfendre l'erreur qui l'avait abusé durant neuf années. Dans les opuscules comme dans les traités du début de sa carrière, on trouve un véritable arsenal d'arguments *en faveur du libre arbitre.*

1. *De Prædest. Sanct.*, IV, 8 ; P. L. 44, col. 966.

En 388, voici qu'il rédige le : « *De Moribus Ecclesiæ catholicæ et de moribus manichœorum* »[1] : il repousse l'explication manichéenne de l'origine du mal ; celui-ci n'est pas le fait d'un dieu mauvais, mais l'œuvre de l'homme *libre*[2].

En 392, il écrit le « *Liber de duabus animabus* » : là, nous avons la grande assertion que toute âme vient de Dieu ; en conséquence, elle ne peut être qu'une œuvre bonne et le mal provient du péché, dont la cause doit être cherchée dans la *liberté*[3].

En cette même année 392, le 28 août, il discute publiquement contre le manichéen Fortunat : à la question : « D'où vient le mal ? » il répond toujours avec force : « *De la liberté* »[4]. La même doctrine est soutenue dans sa réfutation « *Contra Epistolam manichœi quam vocant Fundamenti* »[5].

Puis voici un ouvrage plus important et plus célèbre, dont le titre même est un manifeste en faveur de la *liberté* : « *De Libero Arbitrio* ». Il comporte trois livres, composés de 388 à 395. Le premier est le fruit de dialogues avec son subtil ami Evodius ; il s'agit toujours de l'origine du mal ; de déduction en déduction, il aiguille la conversation vers la réponse ; la cause du mal réside dans la *liberté humaine*. Le deuxième livre examine pourquoi Dieu nous a donné cette *liberté* capable de pécher, et surtout, — ajoute le troisième, — quand sa prescience lui montrait nos fautes futures.

Dans tous ces écrits, le problème qui l'obsède est celui de l'origine du mal. Le but de l'auteur est de réagir vigoureusement contre le pessimisme et le dualisme des Manichéens. Sans cesse, il réaffirme la bonté de l'œuvre du Créateur. Sans cesse, il répète que *nous sommes libres*. Nous sommes loin, certes, d'une doctrine déterministe ou fataliste : sa pensée ici est toute imprégnée de l'optimisme néo-platonicien et de l'optimisme chrétien.

Évidemment, dans cette perspective, la grâce tient assez peu de place. Cependant, même dans cette première période, se rencontre l'affirmation très nette, quoique non développée,

1. P. L. 32, col. 1300-1378.
2. Cf. en particulier Livre II nos 1 à 18.
3. P. L. 42, nos 11 à 15.
4. *Disputatio contra Fortunatum* ; P. L. 42, col. 111-130.
5. P. L. 42, col. 173-206.

de la réalité du péché. Augustin insiste surtout sur le fait de la *liberté*, puisqu'il a un but apologétique très précis, mais il ne nie pas pour autant, — bien au contraire, — le fait du *péché*. Plus tard, quand les pélagiens ou semi-pélagiens en appelleront à certains passages du « *De Libero Arbitrio* », Augustin protestera énergiquement[1]. Dès cette époque, il avait formulé ses grandes thèses du péché originel[2].

Il est donc faux de voir dans cette doctrine augustinienne des débuts un pélagianisme avant la lettre, un pélagianisme larvé. Augustin, en pleine réaction anti-manichéenne, porte l'accent sur la *liberté* et insiste moins sur la Grâce. Mais son enseignement très explicite sur la liberté est en connexion étroite avec celui sur le péché et en même temps s'ébauche déjà sa doctrine de la grâce : sa nécessité est indiquée en passant, sans que son extension soit suffisamment soulignée. Les traités plus systématiques et plus complets viendront plus tard, dans le prolongement de ce premier effort doctrinal.

2. — La lettre à Simplicien (397)

Ce « plus tard » n'est d'ailleurs pas très éloigné. Augustin est consacré évêque en 397 : or, du début de son épiscopat date un petit ouvrage d'une capitale importance. Une question soulevée par son ami Simplicien, qui vient de succéder à saint Ambroise sur le siège de Milan, lui fournit l'occasion de préciser et d'approfondir sa pensée. La « *Lettre à Simplicien* » n'est pas une œuvre de polémique, mais un exposé calme et positif de la doctrine à partir de textes de saint Paul. Nous sommes alors à quinze ans de la controverse pélagienne !... Jusqu'ici, nous avons vu saint Augustin obsédé par le problème de l'origine du *mal* ; maintenant, dix ans après son baptême, considérant le chemin parcouru depuis son accès au christianisme, constatant le progrès réalisé dans sa vie spirituelle, il est porté à méditer plutôt sur l'origine du *bien*. Il a suffi-

1. Cf. *Retract.*, 1, I. c. 9, n°s 3 à 6. — *De natura et gratia*, n°s 80 à 81. — *De dono perseverantiæ*, n°s 26 à 30.

2. Il faut remarquer que beaucoup de textes datant de cette première période ont la même résonance que les futurs textes contre les Pélagiens. Par exemple : « omnes una massa luti facti sumus, quod est *massa peccati* » (*De div. quæst.* 83 ; p. LXVI ; P. L. 41). Les expressions de ce genre fourmillent dès maintenant !...

samment répété aux Manichéens que la cause du *mal* réside en notre volonté *libre* et faillible ; il lui plaît désormais de montrer que la cause du *bien* en nous se trouve dans la *grâce* divine. A dater de 397, c'est une nouvelle période qui commence; celle de la connaissance exacte et précise du rôle de la Grâce.

Nous ne pouvons analyser ici cet écrit, si dense de doctrine. Nous conseillons au lecteur avide de percer le secret de la pensée augustinienne sur la liberté, de recourir au texte même et de le scruter avec une patiente attention. Contentons-nous d'indiquer qu'il s'agit, dans cette consultation, de l'interprétation à donner à certains versets de l'Épître aux Romains. Augustin, commentant saint Paul, insiste sur la radicale impuissance de l'homme pécheur sans la grâce. Au n° 9, voici une de ses pensées les plus chères : notre volonté, sans la grâce, reste libre pour l'accomplissement du mal ; elle désire le bien, mais est frappée d'impuissance pour le réaliser. La nature, infectée par le péché originel et viciée par les mauvaises habitudes, est esclave de la concupiscence.

Malgré tout, — l'évêque d'Hippone le précise bien au n° 11, — le libre-arbitre humain subsiste : « Je trouve en moi, dit saint Paul (*Rom.*, VII, 18), la volonté de faire le bien, mais je ne trouve pas le moyen de l'accomplir ». Ces mots, pour ceux qui ne les saisissent pas bien, paraîtraient ôter le libre arbitre ! Mais comment en serait-il ainsi, puisque l'Apôtre dit : « Je trouve en moi la *volonté* de faire le bien ? » *Il est certain que la volonté est en notre pouvoir*, puisqu'elle est en nous, mais si elle n'a pas la *force* d'accomplir le bien, c'est une punition du péché originel. Telle n'était pas au début la première nature de l'homme !... Celui qui n'est pas encore *enfant de la grâce*, ne fait pas le bien qu'il *veut*, mais il fait le mal qu'il ne veut pas, emporté par la concupiscence.

La « *Lettre à Simplicien* » est comme une charnière dans l'œuvre augustinienne. On ne saurait trop en marquer l'importance. A ce moment décisif, il voit beaucoup mieux que précédemment la nécessité d'entendre strictement et sans atténuation les passages vigoureux de l'Epître aux Romains. Tandis qu'auparavant il avait cru pouvoir dire que le début de la foi provenait de l'effort humain, ici il rapporte le premier commencement de la foi à Dieu. Il accroît le rôle de la grâce, il montre que Dieu agit en nous comme il lui plaît, indépen-

damment de nos mérites. Ainsi s'énoncent des précisions importantes et s'effectue un approfondissement de la doctrine antérieure.

3. — La lutte anti-pélagienne

De 397 à 412, l'évêque d'Hippone est surtout accaparé par la controverse avec les Donatistes. Mais à partir de 412, c'est le problème de la Grâce qui revient au premier plan de ses préoccupations. Il ne s'agit plus désormais de fournir quelques explications à un ami embarrassé, mais de lutter pied à pied contre la dangereuse hérésie du moine Pélage. Toutes les idées émises dans « *la Lettre à Simplicien* » seront donc reprises, développées, enchaînées... : elles constitueront les articulations maîtresses de la série impressionnante des ouvrages — (une bonne quinzaine de 412 à 430 !...) — que le Docteur Africain va consacrer à la réfutation du Pélagianisme.

Dans tous ces écrits, nous assistons à un renforcement des positions d'Augustin. Plus énergiquement que jamais, il dénonce la *totale impuissance de notre libre arbitre* ; il revendique la primordiale et souveraine efficacité de l'action divine sur nos volontés. Nous ne pouvons rien, laissés à nos seuls moyens ; Dieu obtient par sa grâce tout ce qu'Il veut : tels sont les deux thèmes ressassés inlassablement contre toutes les prétentions et en dépit de tous les faux fuyants des hérésiarques.

Faut-il donc incriminer ces derniers écrits de l'évêque d'Hippone de déterminisme ou de fatalisme ? — Wiclifistes, calvinistes, jansénistes auraient-ils raison ? Plusieurs critiques ont signalé, dans les œuvres anti-pélagiennes, un enseignement négateur de notre libre arbitre : « Jamais la conception orientale de la *nécessité* n'aura un plus zélé défenseur que cet évêque... Il n'opposera rien en somme au stoïcisme chrétien du moine Pélage que les explications d'un cœur fragile, l'histoire de ses intimes et *inévitables* défaites »[1].

Eh bien !... non !... Augustin, même au plus fort de la querelle pélagienne, n'a jamais nié notre libre arbitre. Quelques rapides notations le démontreront.

D'abord, il est une remarque qui s'impose : Augustin n'a

1. Margival, *Revue d'hist. et de littér. relig.*, t. IV, 1899, p. 447.

jamais rétracté ses premiers écrits qui, nous l'avions vu, étaient favorables au libre arbitre. Peu avant la crise pélagienne, il vient encore de réitérer sa réfutation du Manichéisme[1]. Bien loin de se dédire par la suite, il lui arrivera maintes fois de se référer à ces ouvrages et d'y renvoyer ses lecteurs. Si vraiment il existait entre les deux pensées d'Augustin le contraste que d'aucuns prétendent, il n'aurait pas manqué de mentionner cette évolution dans l'examen si loyal des « *Rétractations* » ; il aurait eu à cœur, sur un point aussi essentiel, de corriger et de rectifier ses erreurs initiales. Or, il ne fait des mises au point que sur des détails : pour la substance, il s'appuie fermement sur ses déclarations antérieures : « *Longe antequam pelagiana hæresis extitisset*, SIC disputavimus VELUT contra illos disputaremus[2] ».

Ensuite, parcourons la série des livres anti-pélagiens. A côté d'affirmations très nombreuses amplifiant le rôle de la grâce, selon le but qu'il poursuit, nous trouverons sans peine cependant des textes positifs en faveur de la persistance de notre liberté.

Voici, entre autres, au début de la controverse pélagienne (412), des mots à souligner : « Consentire autem vocationi Dei vel dissentire, *propria voluntatis est* »[3]. Les actes bons viennent de Dieu, mais son action forte et suave respecte entièrement le jeu de notre liberté : « visorum *suasionibus* agit Deus ut *volimus* ». Affirmation formelle de notre liberté dans un ouvrage où le rôle de la grâce n'est certes pas minimisé[4] !

Et ce n'est pas là un texte isolé, vestige de théories antérieures, échappé par mégarde à l'attention de l'écrivain. Dans tous les écrits de cette période anti-pélagienne, l'on peut glaner des phrases identiques. Nous ne pouvons ici que citer quelques échantillons. Notons dans le « *De natura et gratia* » (415), cette formule nette à souhait : « *In recte faciendo, nullum est vinculum necessitatis*[5] ». De la même époque datent ces lignes : « Si aliqui

1. Il rédige en 400 le « *Contra Faustum* » ; en 404 « *De Actis cum Felice manichæ* » ; en 405 « *De natura Boni* » ; en 406 « *Contra Secundinum manichæum* » ; en 415 « *Contra Priscillianistas* »...
2. *Retract.*, I, IX, 6 ; P. L. 32, col. 598.
3. *De spir. et litt.*, 34, n° 60 ; P. L. 44, col. 240.
4. C'est de ce livre qu'il dira : « in quo libro, quantum Deus adjuvit, *acriter* disputavi contra inimicos gratiæ Dei » (*Retract.* 1, II, c. 37).
5. *De nat. et gratia.* 4, 78 ; P. L. 44, col. 286.

duo æqualiter affecti animo et corpore..., si eadem tentatione ambo tenentur, et unus si cedat, alter perseveret..., unde, nisi *propria voluntate*, ubi eadem fuerat in utroque corporis et animi affectio[1] ? » ce qui signifie : de deux individus subissant exactement la même tentation, si l'un résiste et si l'autre succombe, comment expliquer cette différence sinon par le *libre choix de chaque volonté ?*

En 418, il traite de la conversion : Dieu peut obtenir le résultat qu'Il veut, mais c'est toujours en respectant la liberté[2].

En 420, Augustin prend soin d'établir la fameuse distinction, pivot de toute notre étude, qui permettra d'interpréter correctement plusieurs textes, troublants à première lecture : d'une manière expresse, il précise que la liberté perdue, ce n'est pas le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, mais c'est la splendide rectitude originelle de la liberté exempte de la concupiscence, telle qu'Adam l'avait reçue[3]. Le libre arbitre subsiste après la chute et sans lui l'homme serait incapable de commettre le péché.

Plus tard, en 426, répondant aux moines d'Adrumète, le Docteur maintient une place au libre arbitre, à côté et avec la grâce. Le titre même du premier livre adressé à ces bons moines n'est-il pas significatif à cet égard ? — « De gratia ET *libero arbitrio !...* » Dans le développement de sa thèse, il défend avec force l'existence de la liberté ; peut-on désirer déclaration plus catégorique que celle-ci, déjà relevée plus haut : « Dieu nous a révélé par ses Saintes Écritures *qu'il y a dans l'homme un libre arbitre...* A quoi en effet serviraient à l'homme les préceptes divins, s'il n'avait pas la *liberté de volonté* par laquelle, en accomplissant les commandements de Dieu, il pût parvenir aux récompenses promises ? »[4]

---

1. *De Civitate Dei* 1, XII, 6 ; P. L. 41 (partie composée vers 415).
2. *De grat. Christi et pecc. orig.* 47 nº 52 ; P. L. 44, col. 383.
3. Ce texte revêt une extrême importance dans notre débat ! : « Quis autem nostrum dicat, quod primi hominis peccato perierit *liberum arbitrium* de humano genere ? — *Libertas* quidem periit per peccatum sed illa quæ in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate justitiam ... Nam *liberum arbitrium* usque adhuc in peccatore *non* periit, ut per illud peccent maxime homines, qui cum delectatione peccant ». Contra duas epist. pelag. ad Bonifacium papam, I, 2, 5 ; P. L. 44, col. 552.
4. *De gratia et libero arbitrio*, 2.

Vers la même époque, autour de 426, le vieil Évêque travaillait à la révision de ses œuvres. Il apporte alors une péremptoire confirmation de l'enseignement qu'il avait jadis proposé dans son « *Commentaire de l'Epître aux Romains* » sur la liberté de la foi : « Utrumque ergo nostrum est propter *arbitrium voluntatis* et utrumque tamen datum est per Spiritum fidei et caritatis[2] ». L'acte surnaturel ne comporte nullement l'étouffement du libre arbitre !...

Toujours en ces mêmes années 425-427, saint Augustin eut vent de théories plus ou moins erronées émanant d'un certain Vitalis. Sans être formellement pélagien, celui-ci professait matériellement des doctrines fleurant le pélagianisme. Le consentement que nous accordons aux vérités de la foi, viendrait initialement de notre propre volonté. Aussitôt, Augustin entreprend de l'éclairer. En douze règles de foi, il dresse encore le procès du pélagianisme et le pourchasse dans ses derniers retranchements. Il revendique la souveraineté, la gratuité et l'universalité de la grâce. A l'article 3, nous lisons la célèbre formule : « Scimus gratiam... majoribus ad *singulos* actus dari ». Or, dans ce plaidoyer « pro gratia », nous trouvons quand même et toujours sauvegardée la liberté : « Quiconque a reçu la grâce de la foi ne donne son adhésion que dans la pleine indépendance de sa volonté... sua id facere *voluntate ac libero arbitrio*[3] ». Et pour caractériser cette action divine respectueuse de notre liberté, il emploie une gracieuse comparaison sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir : Dieu ne nous violente pas, mais obtient notre acquiescement en nous attirant à Lui comme on attire un enfant en lui présentant des friandises[4]. Que nous sommes loin ici du « fatalisme pessimiste » !!...

Nous en arrivons aux derniers ouvrages du vieux lutteur. Vers 428-429, après les moines d'Adrumète, ce sont ceux de Provence qui s'agitent. Ils lui demandent des éclaircissements sur sa doctrine de la prédestination des Saints. L'on sent une certaine lassitude dans sa préface : faut-il donc sans cesse rabâcher les mêmes choses ? Pour un peu, semble-t-il, il renver-

2. *Retract.* I. 23, II, 3 ; P. L. 32, col. 621.
3. *Epist. 217* ad Vital, 5, 16, 3 ; P. L. 33, col. 984.
4. *Ibid.* c. II, n. 5.

rait purement et simplement ses correspondants à ses ouvrages antérieurs. Tout n'a-t-il pas déjà été dit ? — Et pourtant, se remettant à rédiger, une fougue juvénile l'entraîne et voici deux livres pleins de vigueur : « *De Prædestinatione Sanctorum* » et « *De Dono Perseverantiæ* »... Il reprend ses chères thèses des prémices de son épiscopat. Ce qu'il écrivait à Simplicien en 397, voilà la pure vérité. Il n'y a pas à hésiter. C'est Dieu qui a le grand rôle. Surtout qu'on ne s'avise pas de minimiser ou de restreindre le rôle de la grâce : « *Totum* Deo dandum est, ne forte quis extollatur[1] ! » Ce disant, il ménage la part légitime de la liberté comme il l'avait fait en 397 : « Non quia credere vel non credere non est in *arbitrio voluntatis* humanæ, sed in electis *præparatur voluntas* a Deo[2]. »

Les derniers jours de travail d'Augustin furent consacrés à la réfutation de Julien d'Eclane. Il ne put terminer cet ouvrage, interrompu par la maladie et la mort. N'est-il pas émouvant de lire sous la plume défaillante d'Augustin ces ultimes pages où il oppose à l'isolement de ce prétentieux, la couronne imposante des Pères et des Docteurs qui témoignent en faveur de l'orthodoxie de sa doctrine ? Car Augustin n'enseigne pas un système inventé personnellement, mais s'en tient à la simple vérité catholique. C'est pourquoi, ici aussi, la liberté est sauve. Il ne reproche pas à Julien de revendiquer le *pouvoir* de choisir ; sans celui-ci, bien sûr, il n'y aurait plus ni responsabilité, ni mérite, ni démérite !... Mais il lui reproche d'exagérer ce pouvoir. Julien niait les effets de la concupiscence ; selon lui, le libre arbitre est comparable à une balance dont les deux plateaux se tiendraient en parfait équilibre. C'est faux, rétorque Augustin. Pareil équilibre était l'état privilégié d'Adam ; il a été rompu par le péché et désormais la volonté penche vers le mal. Cependant elle reste quand même maîtresse de son choix. Notre liberté demeure, mais ce n'est plus la même qu'en Adam. Même sous l'action de la grâce, notre llibre arbitre est agissant, Julien l'exagérait, Augustin ne l'annihile pas !

1. *De Prædest. Sanct.*, c. 7, n. 12 ; P. L. 44. — Cf. *De dono persev.*, c. 21, n° 55 ; P. L. 45.
2. *Ibid.*, c. 5, n° 10 ; P. L. 45, col. 968.
3. *Opus imperf. contra Julianum*, l. III, c. 117 ; P. L. 45, col. 297
Cf. — — l. III, c. 110.
Cf. — — l. V, c. 48.
Cf. — — l. VI, c. 11.

*
* *

Tel est, dans ce rapide inventaire chronologique des œuvres d'Augustin, le graphique de sa pensée. Nous l'avons dessiné depuis les premiers traits de crayon au temps de la réaction anti-manichéenne jusqu'à ceux de la lutte anti-pélagienne. Tout au long de cette esquisse, nous avons trouvé, tantôt explicite, tantôt plus voilée, *l'affirmation de la liberté humaine.* Très fortement accusés au début, les traits vont en s'estompant à la fin de la courbe, au bénéfice de la grâce qui occupe alors l'avant-plan. Il est facile de constater que, même à ce moment, où la grâce est si puissamment marquée, le tracé de la liberté se continue quand même, toujours sous-jacent, parfois à peine filigrané, mais somme toute, dans le prolongement et dans la même ligne qu'au début du dessin.

Augustin anti-pélagien n'a pas renié Augustin anti-manichéen : il l'a complété !

III. — AU CŒUR DE LA PENSÉE AUGUSTINIENNE

Nous pensons que l'inventaire des pages précédentes ne suffit pas encore à justifier pleinement Augustin du soupçon de « déterminisme » ou de « fatalisme » qui plane sur ses derniers écrits. Sans doute, nous avons proposé en faveur de la liberté des textes positifs cueillis à travers toutes ses œuvres. Mais pour les ouvrages de la fin, le bilan ne pourrait-il pas s'établir de la sorte : d'une part, une majorité de textes s'attachent à prouver la priorité et la prédominance de la grâce ; d'autre part, il y a quand même — plus rares et clairsemés — des passages qui sauvegardent la liberté. N'avons-nous pas l'impression fâcheuse que saint Augustin, n'osant pas sacrifier tout à fait la liberté, de temps en temps, comme par une concession consentie à regret ou par un illogisme choquant, aurait maintenu envers et contre tout quelques textes en sa faveur ?

En fin de compte, n'aurions-nous donc dans les passages cités plus haut que de simples clauses de style, en contradiction flagrante avec l'ensemble des exposés augustiniens ? De sorte que, se trahissant par ce malaise, et nonobstant ces quelques réserves de pure forme, la trame du système ne serait-elle pas à tendance « déterministe » ?

On voit la gravité de cette objection et la nécessité pour nous de pousser plus avant notre plaidoyer. Il s'agit de prouver que ce n'est pas seulement tel ou tel texte accidentel, mais bien *le fond même* du système qui sauvegarde la liberté.

De l'étude de ses nombreux écrits échelonnés de 397 à 430, l'on peut extraire deux séries de textes parallèles : les uns favorables à la grâce, les autres favorables à la liberté. De ces textes, deux principes se dégagent en apparence contradictoires :

1° La *Grâce* prime. Elle a priorité et prédominance. Par elle, Dieu est le maître absolu de toutes les déterminations de la volonté[1].

2° Sous cette action de la grâce, l'homme est *libre*.

...Voilà, semble-t-il, la coexistence de deux vérités qui s'opposent. Comment éviter une irréductible antinomie ?

Le rapprochement de ces deux principes, bien loin de nous acculer à une impasse, va précisément nous ouvrir un chemin de lumière vers la profonde et obscure solution du problème de la liberté. Pour saisir à son point crucial l'explication augustinienne, il convient de partir de sa théorie psychologique relative aux opérations de nos deux facultés supérieures : l'intelligence et la volonté.

Comment notre volonté se décide-t-elle à agir ? — C'est toujours sous l'attrait d'un bien perçu dans un objet : « Voluntatem non allicit ad faciendum quodlibet, nisi aliquod visum etc.[2] ». Pour déclencher son élan interne, il faut et il suffit un motif d'action qui la tire de sa passivité. C'est ainsi que l'art de la pédagogie, l'art de l'éloquence consistent à éveiller et promouvoir les volontés par une présentation habile et opportune de motifs qui deviennent des mobiles entraînants.

---

1. Sur ce point, les expressions de saint Augustin prennent une vigueur extraordinaire. Elles sont fréquemment citées hors de leur contexte et ainsi détachées paraissent étranges ou outrancières.

V. g. : « Sine dubio, Deus humanorum cordium quo placeret inclinandorum, *omnipotentissimam potestatem* (habet) » (*De corr. et gratia*, xiv, 45).

— « Magis habet in potestate voluntates homines quam ipsi suas » (*Ib.*, 45).

— « Cui volenti salvum facere, nullum hominum resistit arbitrium ! » (*Ib.*, c. 14, n. 43).

— « ... Deus malas hominum voluntates quas voluerit, quando voluerit, ubi voluerit, in bonum posse convertere » (*Enchir.*, c. 98 ; P. L. 40).

2. *De libero arbitrio*, iii, 25, 74 ; P. L. 32, col. 1307.

D'autre part, il est une loi psychologique : l'homme n'est pas maître de ses premières pensées. Il peut modifier le cours de ses réflexions, mais la source de ce flot d'idées surgit dans son esprit par des premières images et des données initiales indépendantes de son choix : « Nemo habet in potestate quid ei veniat in mentem[1] ». Ce n'est pas le lieu de discuter ici la valeur de ces théories psychologiques. Est-il besoin d'en signaler la tournure platonicienne ? Acceptons-les comme des éléments de solution au problème de la liberté chez saint Augustin.

En effet, ceci prémis, voici que s'élucide le mode divin du gouvernement des volontés. Dieu est la Vérité absolue, le Bien Souverain, le Tout-Puissant. Il régit nos esprits et nos volontés en intervenant dans le jeu normal de ces facultés. Divin Pédagogue, incomparable Maître intérieur, il saura et pourra manœuvrer sans le violenter, ni le fausser, le délicat mécanisme de notre psychologie. Dans sa Providence, il suscitera, par des circonstances extérieures ou par des illuminations internes, ces perceptions premières, ces images, ces suggestions qui influeront sur la volonté et donneront le branle à sa décision très libre : « Visorum *suasionibus agit* Deus *ut velimus*[2] ». Dans sa science infinie, prévoyant la réponse libre qu'apportera notre volonté, à tels ou tels motifs, il choisira les mieux adaptés au but qu'il veut atteindre ; « ...Ista sua dona... Deus in *sua præscientia* præparavit[3] ».

Ainsi, l'effet de la grâce sur le libre arbitre consiste à substituer la délectation du bien à celle du mal. L'action de Dieu sur notre intelligence et notre volonté ne s'exerce pas par une pression arbitraire ou une attraction contraignante. Nos facultés ne sont pas sujettes à un déclic qui comporterait une sorte d'*automatisme* inconscient. Au contraire, les sollicitations de Dieu, — douces, persuasives, insinuantes, — font « appel » à nos forces vives en ce qu'elles ont de plus profondément personnel. Augustin se plaît à comparer cette méthode divine à l'attrait qu'exerce sur des enfants l'appât de friandises ; nous avons déjà eu l'occasion de citer cette image en passant : ici, nous en comprenons toute la teneur !... « Ramum viridem

1. *De spiritu et litt.*, 34, 60 ; P. L. 44, col. 240.
2. *Ibid.*
3. *De dono perseverantiæ*, 17, 42 ; P. L. 45.

ostendis ovi et *trahis* illam. Nuces puero demonstrantur et *trahitur*... ; et quo currit, *trahitur* ; *amando trahitur*[1]... »

Sous ces charmantes métaphores : une brebis qui s'avance vers une brindille de feuilles vertes, un enfant qui accourt pour prendre les noix qu'on lui tend..., — l'âme est loin d'apparaître brimée, mécanisée, déterminée... La grâce, opérant sur la volonté, suscite *dans la volonté même* cet appétit, cet élan spontané et joyeux vers le bien, qui est en somme la vraie liberté. La grâce est une force qui ne violente pas, mais qui libère... la liberté !... Plus Dieu agit, plus nous sommes libres !...

*
* *

Et maintenant les textes, si nombreux et si vigoureux soient-ils en faveur de la primauté de la grâce, ne sauraient plus nous alarmer ou nous déconcerter. Nous avons compris qu'ils n'empiètent pas sur un champ parcimonieusement laissé à la liberté. Dieu, Créateur de l'homme, est Créateur du libre arbitre ! Dieu, Auteur de la grâce, est Créateur de notre liberté !...

Dès là, nous sommes disposés à apprécier comme il faut les consignes *pratiques* du saint Docteur. Elles ne sont nullement une excroissance, — j'allais dire un hors-d'œuvre, — dans son enseignement, mais elles émanent du tréfonds même de sa doctrine. Sans se contredire, mais pleinement logique avec lui-même, il fait une large place à l'effort humain. Sa spiritualité n'a rien de « quiétiste », mais comporte une rigoureuse ascèse. Augustin sait la valeur de l'action personnelle. Lui-même dans son apostolat de prêtre ou d'évêque se prodigue en des activités débordantes. Il ne prêche pas à ses disciples ni à ses fidèles je ne sais quelle passivité intellectuelle ou quelle inertie morale.

Aux moines il recommande avec insistance le travail manuel : il nous a laissé un opuscule sur ce sujet : « *De opere monachorum* ». A ceux d'Adrumète qui, interprétant mal sa pensée vraie, concluaient à l'inutilité des efforts pratiques, il s'empresse d'apporter des rectifications, empreintes de sagesse et de bon sens, dignes de la future règle bénédictine...

1. Augustin aime cette comparaison familière. Outre ce texte cité de *In Joan*, tr. 26, 5 ; P. L. 35, on trouvera des passages similaires dans : *Serm*. 130, n° 2 ; P. L. 38. — *Epist.*, 217, 2, n° 5 ; P. L. 33. — *De corr. et grat.*, 14, n° 45 ; P. L. 46.

Ses sermons surtout renferment toutes sortes de conseils, qui sont les applications pratiques découlant directement de sa doctrine. Il prêchait beaucoup. Ses sermons se chiffrent par centaines. Or, la plupart contiennent des appels positifs à l'effort humain ! D'abord, l'évêque recommande souvent la *prière* : appeler le secours de Dieu, se mettre en état de « réceptivité » à l'égard de la grâce, n'est-ce pas déjà une « *activité* » libre de l'homme ? Et puis, ses sermons sont saturés de conseils moraux, d'ordre tout à fait pragmatique. Avec toute son éloquence d'ancien avocat, l'orateur stimule sans cesse la générosité de ses auditeurs ; la nécessité des « œuvres », de l'aumône, des pénitences, etc... est très souvent rappelée aux fidèles d'Hippone. L'on pourrait multiplier les exemples. Il suffira, à titre d'illustration, de citer deux passages particulièrement probants. Voici un texte du sermon 218 (nº 12), où le rôle de la volonté apparaît en relief dans l'œuvre de la sanctification : « Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel ! Tant que vous portez ce corps de mort, le péché lutte contre vous. Mais qu'il ne règne pas ! Qu'est-ce-à dire ? Ne *cédez pas* à ses convoitises. Si vous commencez *à céder*, il règne... Que Dieu te donne *la force de tenir* tes membres. La passion s'élève : *toi, contiens* tes membres. Que pourra-t-elle faire après s'être levée ? — *Toi, contiens* tes membres ! *Tiens* tes pieds afin qu'ils n'aillent pas au plaisir défendu. *Tiens* tes mains afin qu'elles s'abstiennent de tout péché. *Tiens* tes yeux pour qu'ils évitent tout regard mauvais. *Tiens* tes oreilles pour qu'elles ne prêtent aucune complaisance aux conversations honteuses. *Tiens tout ton corps : tiens-le* de côté, *tiens-le* des pieds à la tête. Que fera la passion ? Elle pourra s'élever, *elle ne pourra pas vaincre*, et en s' « élevant toujours inutilement, elle apprendra à ne plus s'élever du tout ».

Qu'on lise encore, dans ses magnifiques homélies pascales, ces phrases adressées à ses chers néophytes (sermon 256, nº 3) : « Louange à Dieu là-haut ! Louange à Dieu ici-bas ! Ici, c'est l'espérance qui fait chanter ; là, ce sera la jouissance. Ici, c'est l'alleluia de la *route*, là celui de la patrie. Aujourd'hui donc, mes frères, chantons, non encore pour charmer notre repos, mais pour soulager notre fardeau. Chante, comme a coutume de faire le voyageur ; chante, *mais en marchant* ; oublie ta fatigue en chantant, *mais prends garde à la paresse*. Chante et

marche. Qu'est-ce à dire : *Marche ?* — *Progresse*, progresse en bien... Ta marche est un progrès. Chante et *marche* sans te tromper de route, sans revenir en arrière, sans *piétiner* sur place. Chante et marche ! »...

Dans ces exhortations d'un enthousiasme juvénile, l'on sent passer un véritable dynamisme, qui n'a certes rien de paralysant !... Ne dirait-on pas que notre saint scande les strophes d'une « Spiritualité de la Route » ?... Non, la liberté n'est pas annihilée par Augustin ! La grâce ne dispense pas de l'effort, mais l'exige, le rend possible et lui confère sa valeur surnaturelle.

Dans sa doctrine, saint Augustin a fait triompher « la GRACE » : « vicit gratia »..., — mais en même temps, par elle et avec elle, triomphe la LIBERTÉ !...

IV. — AVANTAGES ET INCONVÉNIENTS

Qu'il nous soit permis, pour conclure notre trop brève étude, de risquer quelques appréciations sur cette manière augustinienne de traiter le problème de la liberté. Nous indiquerons d'abord les incontestables avantages qu'elle présente, puis nous signalerons ses inconvénients, ce qui nous permettra enfin d'amorcer une comparaison avec la position thomiste sur le même sujet.

Saint Augustin a posé et résolu la question de la liberté en termes « *concrets* » : il est parti de l'homme réel, envisagé dans sa situation historique. D'où un premier avantage : l'intérêt *psychologique* de ce point de vue. A le lire, on s'aperçoit vite que la « volonté », la « concupiscence », le « libre arbitre », la « liberté », etc... ne sont pas pour lui de banales et froides abstractions. Il ne ratiocine pas sur des entités notionnelles. L'homme qu'il décrit, c'est l'homme concret... ; par conséquent, c'est lui, c'est nous, c'est moi... Ce réalisme nous invite à une perpétuelle introspection. Ces tiraillements entre nos diverses tendances, cette poussée intime de notre être vers le bonheur, cette propension au mal et cette faiblesse congénitale, cette découverte intuitive de notre liberté qui résiste à tous les déterminismes, voilà qui correspond parfaitement à nos propres expériences. Les mentalités modernes ne sont nullement dépaysées en compagnie d'Augustin. A vrai dire, il nous est beaucoup plus proche que les penseurs rationalistes en

vogue naguère : leur optimisme abstrait nous paraît simpliste et faux en regard des expérimentations profondément spirituelles et en même temps très incarnées du Docteur Africain ! Le lecteur de Bergson ou... de Freud, de Gabriel Marcel ou de... Kiergegaard, de Lavelle ou de... Blondel trouve à chaque instant dans ces auteurs contemporains des analyses qui interfèrent ou recoupent celles d'Augustin. Les données de la philosophie existentielle, de la biologie psychologique, de la psychiatrie sont postulées comme des corollaires de l'anthropologie augustinienne. Entre les lignes de ses écrits, nous intercalons sans peine de multiples apports de la Science d'aujourd'hui : l'atavisme, le subconscient, l'habitude, l'intuition, la part de déterminisme inhérente à notre vie organique et psychique, etc... Ne retrouvons-nous pas l'homme que décrit Augustin, le même homme avec ses turpitudes, les défaillances et les sursauts de sa liberté, dans des romans comme ceux d'un Mauriac, d'un Plisnier, d'un Bernanos, d'un van der Meersch et d'autres encore ?... Les investigations d'Augustin ne nous bloquent pas dans un système artificiel et clos : son souci de marquer les limites de notre liberté pour en mieux dégager finalement l'authentique réalité, toute cette psychologie vitale qui débouche en pleine métaphysique, sont pour nous d'une criante actualité.

Par là, — et c'est un deuxième avantage à enregistrer, — la théorie augustinienne de la liberté nous ouvre d'emblée l'accès d'une *apologétique* dynamique, constructive et intégrale. Cette méthode concrète dans l'analyse de notre âme, cette prise de conscience aiguë des exigences et des impuissances de notre volonté, cette affirmation expérimentale du besoin de Dieu pour l'épanouissement de notre être, nous les retrouvons dans le cheminement de Pascal, de Newman, de Jacques Rivière, etc... Elles sont surtout le prélude génial à l'orthodoxe et magnifique apologétique de Maurice Blondel.

A suivre saint Augustin dans l'élaboration de sa doctrine sur le libre arbitre et la liberté, le lecteur attentif est introduit *ipso facto* au cœur même du mystère chrétien. Avant saint Augustin, dans la tradition catholique, les divers éléments de l'anthropologie surnaturelle restaient épars. Le fait de la liberté et le fait de la grâce étaient tour à tour affirmés, mais non coordonnés. En philosophe et en théologien, le Docteur

Africain a confronté les données multiples de la Révélation, il a posé des principes, en a déduit avec rigueur toutes les conséquences. Désormais, les matériaux sont puissamment cimentés. La route est pour toujours barrée à tous les assauts naturalistes. Aucune échappatoire n'est possible. Avec une majesté infinie, la souveraineté de Dieu apparaît au centre de l'édifice doctrinal : il est le Maître des esprits et des cœurs et tout dépend de Lui. L'homme ne peut prétendre se sauver tout seul. Le rôle du Christ-Rédempteur ne risque plus d'être minimisé. La nécessité du Baptême, la nécessité de la prière, toutes les thèses essentielles au Christianisme ont ici leur fondement solide et inébranlable. Le traité de la Grâce dans ses grandes lignes est construit.

Du même coup, les bases de la *spiritualité* et de la *mystique* chrétiennes sont à jamais fixées. Le Pharisaïsme judaïque comme le moralisme païen sont classés comme incompatibles avec le Christianisme. L'attitude du croyant, pour la conquête de sa liberté et l'épanouissement de sa personnalité, ne peut être qu'une attitude d'*humilité* foncière, de dépendance totale et de confiance. La vie religieuse tout entière baigne dans ce que Newman appellera le « Providentialisme »... Notre vocation à la foi, notre justification, notre sanctification, notre persévérance sont le résultat d'incessantes sollicitudes de la prévenance divine, qui nous oriente vers la Béatitude. Impossible de tirer la moindre vanité de nos mérites : notre libre arbitre tout seul n'arriverait à rien !... L'homme qui a bien agi doit remercier Dieu, car s'il a bien agi, c'est que Dieu lui a fourni lumière et force. Impossible de séparer la vie en deux parts : aucun « laïcisme », — cet insidieux néo-pélagianisme — ne peut se glisser dans la synthèse augustinienne. L'activité humaine est engagée totalement dans le divin. Reprise en sous-œuvre, elle est tout informée de surnaturel. Avec la théorie augustinienne de la liberté, l'on touche du doigt le point d'insertion de la greffe merveilleuse qui transforme, dès la racine même de son être et de son action, l'homme déchu en un « homme nouveau »[1].

1. Ces pages étaient rédigées quand parut le remarquable ouvrage de M. l'abbé Jean Mouroux : *Sens chrétien de l'Homme*. Ed. Aubier 1945. « On lira avec intérêt les chapitres VII et VIII : « La Liberté spirituelle » et « La liberté chrétienne », tout pénétrés de la pensée augustinienne.

*
* *

Quoique la systématisation doctrinale sur la liberté conçue par saint Augustin soit une splendide réussite, elle n'est pas absolument sans lacunes et sans dangers. Nous sommes obligés d'émettre loyalement plusieurs réserves, tant pour la forme que pour le fond.

Alors même que la pensée est juste, il arrive que les expressions de saint Augustin soient défectueuses. Il importe de s'en rendre compte. Cela tient déjà à son tempérament d'Africain : comme Tertullien, il affectionne les mouvements oratoires parfois hyperboliques où sa riche imagination se donne libre cours, où sa vive sensibilité peut se déployer. N'est-il pas aussi tributaire d'une certaine déformation professionnelle ? Il aime manier les procédés des rhéteurs, en particulier quand il s'agit de « plaider » à la manière d'un avocat, une cause attaquée. L'on trouve donc, çà et là, des sentences qui, prises au pied de la lettre, énonceraient des erreurs[1]. Il convient d'interpréter avec soin et en esprit de finesse les passages outranciers, en recourant au contexte non seulement immédiat mais large, et en cherchant dans d'autres pages des formules complémentaires ou compensatrices. Les hérétiques ont eu beau jeu, en détachant des phrases lapidaires de l'ensemble, de justifier, par l'autorité du grand Docteur, leurs opinions fausses.

Il faut mentionner l'imprécision de sa terminologie : il ne dispose pas encore d'un vocabulaire *technique* qui permettrait, par des contours bien délimités, d'éviter des équivoques. Il arrive par exemple fréquemment que les deux mots « *libre arbitre* » et « *liberté* » soient employés l'un pour l'autre, alors que d'autres fois ils recouvrent deux réalités bien distinctes. Le latin n'ayant qu'un seul adjectif « *liber* » pour désigner celui qui jouit de la *liberté* et celui qui jouit du *libre arbitre*, il y aura là un perpétuel danger d'imbroglio[2]. Une distinction verbale plus nette et plus intransigeante entre ces deux réalités : *le libre arbitre* et *la liberté*, eût évité bien des malentendus et

1. « Nemo habet de suo nisi mendacium atque peccatum » (*In Johan.*, v, 1) etc...
2. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, p. 206 (en note).

des chicanes. Ces homonymies ou synonymies n'ont pas peu contribué à embrouiller les commentateurs : des textes, à première vue et sans discrimination, semblent nier catégoriquement le libre arbitre et sont exploités par les prédestinatiens ou par l'auteur du « Serf Arbitre »[1].

Non seulement l'*expression* mais parfois la *pensée* elle-même est plus ou moins flottante. Sa théorie de la liberté ne se trouve jamais présentée dans une synthèse didactique et équilibrée comme celle que nous avions reconstituée dans notre article précédent. Sa pensée est toujours en plein effort de recherche. On risque, en la surprenant seulement dans tel passage pris au vol, de ne saisir qu'un de ses aspects, à l'un des stades de son processus évolutif. Il faut beaucoup se défier de ces aperçus partiels ou provisoires. Il faut essayer de l'embrasser dans son intégralité parvenue à maturité et non dans la période de sa laborieuse croissance. Si l'on n'éclaire pas les textes de l'époque anti-manichéenne par ceux de la période anti-pélagienne et vice versa, l'on est déconcerté en face de certaines affirmations hésitantes ou forcées d'une pensée qui se cherche.

Mais il faut en venir à la principale cause de difficultés, au plus grave de tous les inconvénients que nous recensons : saint Augustin ignore la distinction capitale entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : « La distinction n'est pas faite d'ordinaire avec une conscience explicite ou avec une précision suffisante entre ce qui est en nous le don proprement humain de la raison et de la volonté selon leur intégrité de nature et ce qui est vocation toute gratuite, toute surnaturelle[2] ». Il considère l'homme « biblique » et non pas l'homme « philosophique ». Ce point de départ tout « concret » que nous vantions naguère comme faisant la force de son système, en fait aussi la faiblesse.

Cette confusion du *naturel* et du *surnaturel* est pleine de dangers. Faute d'une ligne de démarcation entre les deux ordres, le « naturel » risque d'être absorbé par le « surnaturel ». Saint

1. Cf. par exemple un cas typique : « L'homme, en abusant de son libre arbitre, s'est perdu lui-même et a perdu en même temps le libre arbitre qu'il possédait. Pour se donner la mort il faut vivre, mais on ne vit plus quand on s'est tué et l'on ne peut se ressusciter soi-même. Ainsi l'homme a péché par son libre arbitre, mais quand le péché est devenu vainqueur, le *libre arbitre* a été perdu » ... (Il fallait dire : la *liberté* a été perdue...). *Enchiridion*, 30.

2. Maurice Blondel, *Saint Augustin*, Nouvelle Journée, p. 13.

Augustin a trop idéalisé Adam avant la chute, ne distinguant pas assez en lui ce qui était don purement gratuit. Cette liberté magnifique dont il était doté, était-ce un élément de sa nature proprement dite ou une prérogative de surcroît ? — Augustin ne le tranche pas. C'est pourquoi, dans sa description de l'homme déchu, sa vision va tant s'assombrir. Les Protestants et Baïus, poussant au pire, seront amenés à considérer le retrait des privilèges primitifs comme une détérioration de la nature elle-même. Et si la nature est à ce point corrompue, si le libre arbitre est à ce point impuissant, où donc trouver une possibilité d'insertion pour une greffe régénératrice ? Ne sera-ce pas logique de recourir à une justification extrinsèque pour expliquer le salut par la seule imputation juridique des mérites du Christ ?

Cette confusion de deux ordres naturel et surnaturel conduit saint Augustin à de véritables impasses où il se butte et dont il ne sort qu'au prix d'expédients ou de subtilités. Pour illustrer cette critique, je ne vois pas d'exemple plus frappant que le problème du salut des infidèles. Que l'on veuille bien s'y arrêter quelques instants !

Dans le *De Spiritu et Littera*, Augustin penche plutôt vers une solution modérée et accommodante. Ce traité, dirigé contre un nommé Marcellinus, n'a pas la virulence des réfutations anti-pélagiennes. Augustin admet que la ressemblance naturelle de l'homme avec Dieu n'a pas été complètement détruite par le péché originel. L'homme a conservé une certaine capacité de connaître Dieu : son libre arbitre peut encore observer les prescriptions de la loi naturelle « inscrite dans son cœur ». Parmi ceux qui ignorent le vrai Dieu, il s'en trouve qui « connaissent, apprennent et observent certaines pratiques légales non seulement irréprochables, mais même louables et en un sens presque méritoires ». Augustin parle avec compréhension de ces « hommes à qui la nature donnait la force de reconnaître et d'accomplir jusqu'à un certain degré ce que l'esprit et la raison leur montrait de conforme à la loi[1] ».

Augustin s'orientait ainsi vers une solution de bon sens. Mais ce n'était pas sans réticence et il n'avançait sur ce terrain qu'avec une extrême prudence et en faisant des réserves à

1. *De spir. et litt.*, c. XXVII, n° 48.

chaque pas. Il lui répugnait en effet d'aller à l'encontre du principe intransigeant selon lequel l'homme ne peut rien pour son salut sans la grâce. Le libre arbitre laissé à lui-même n'est-il pas impuissant et ne perd-il pas irrémédiablement le ciel ? En conséquence, peut-il accomplir autre chose que des péchés ?.. Entraîné par la polémique avec Pélage et surtout avec Julien d'Eclane, Augustin se hâte de renier ses timides velléités de concession et il revient à des positions rigoristes. Toutes les actions des infidèles ne pourront être que des fautes !... Il est absolument inadmissible de tolérer des exceptions !... Et de pousser jusqu'au bout sa dialectique... Il interprète dans un sens impitoyablement strict et littéral le verset de saint Paul : « Omne quod non est ex fide, peccatum est[1] ». Il ne veut plus entendre parler d' « opera sterilia » ; il ne connaît que deux sortes d'œuvres : les bonnes, méritoires pour le ciel, les mauvaises, passibles de la damnation. Il pourfend Julien : puisqu'ils n'ont pas la Foi, les païens ne peuvent pas rapporter à Dieu, comme à leur Fin, leurs prétendues bonnes actions ; par conséquent, ces actions en apparence vertueuses ne sont en fin de compte que des péchés et des vices[2] ! Dès lors, Augustin parlera toujours d'actions « prétendues » bonnes, qui « semblent » bonnes... et il les déclare toutes mauvaises par défaut d'intention.

Quand nous étudions les pièces de ce débat, les plaidoiries de Julien en faveur des infidèles nous apparaissent entachées d'erreurs, mais en même temps nous ne pouvons nous empêcher d'y apercevoir quelques parcelles de vérité !... D'autre part, les sévères réquisitoires d'Augustin, justes dans leur substance, comportent une pointe d'exagération et nous avons l'impression qu'un germe d'erreur s'y cache. Au fond, nous ne sommes pas pleinement satisfaits de son argumentation. Elle trahit un malaise. Une mise au point s'avère indispensable.

De fait, Augustin semble parfois se rendre compte d'une certaine anomalie. Comme si sa solution était boîteuse, il cherche des correctifs. En présence de païens sympathiques, — Polé-

1. *Rom.*, XIV, 23, interprété dans *Contra duas epist. pelag.*, III, 14 et *In Joan.* tract. 86.

2. *Contra Jul.*, IV. 25, 33. Cf. *De nupt. et concup.*, I, 4. — *De gratia Christi*, c. XXVI. — *De Civitate Dei*, XIX, 15.

mon et Assuérus par exemple[1], — nous le voyons hésiter et tâtonner. Il voudrait bien ne pas dénier toute valeur morale aux vertus des païens ! Il accepte quelques exceptions à la règle générale et essaie de les faire cadrer avec l'ensemble du système. Tantôt il semble friser la solution, tantôt il s'en éloigne...

Ces quelques actions bonnes accomplies par des païens, elles sont peut-être le fruit d'une certaine grâce,... non pas la grâce proprement surnaturelle réservée aux croyants (la grâce « des fils ! ») mais une grâce commune, que Dieu donne aux étrangers (« filii concubinarum » !). En tous cas, elles ne valent rien pour le ciel et ne sauraient les préserver de l'enfer !...

A quoi serviront-elles à leurs auteurs ? — D'abord, elles pourront mériter une certaine récompense temporelle ! (On a l'impression ici d'un assez pauvre expédient !). Mais pour l'autre vie ? — Acculé, saint Augustin répond : elles pourront uniquement adoucir dans une certaine mesure les châtiments et les souffrances de la damnation[2] !

Est-ce qu'Augustin va fermer ainsi injustement l'entrée du ciel à une foule de bons païens ? Cette question a dû angoisser l'âme du zélé Pasteur. Il a essayé, semble-t-il, de limiter les dégâts, d'adoucir les conséquences rigoristes de sa thèse... Maintenant, il se ressaisit, il se durcit !... Après tout, sont-ils si nombreux les païens vraiment « bons » ? Eh bien non ! Il ne faut pas être dupe ! Julien se montre par trop bienveillant dans ses jugements sur la conduite des infidèles. Augustin sait, lui, par son expérience personnelle et par ses contacts avec les milieux païens qu'il a jadis fréquentés, que les vertus chez eux sont plus apparentes que réelles. Sous une façade de correction, de tenue, de qualités, se dissimulent le plus souvent de honteuses tares morales : leur libre-arbitre est vicié par l'égoïsme, l'ambition, l'orgueil, l'impudicité. Leurs mobiles ne sont pas désintéressés[3] !...

Après avoir ainsi éliminé tous ces prétendus bons païens, le sort de l'infime minorité, sincèrement bonne et touchée par

1. Pour Polémon, cf. *Epist.* 114, n° 2 ; P. L. 33. col. 591. — Pour Assuérus, *De grat. Christi et de pecc. orig.*, I, 25 ; P. L. 44, col. 376.
2. *Cont. Jul.*, l. IV ; c. XXV, n°s 31, 32.
1. *Contra duas epist.*, III, 14. — *De Civit. Dei*, XIX. 25. — *De nupt. et concept.*, I, 4. — *Contra Jul.*, IV, c. XIII, n° 16.

des grâces divines, pourra se régler de façon satisfaisante : la foi leur sera offerte par Dieu, à défaut de la prédication évangélique, par une inspiration particulière ou même à la rigueur par les Anges[1] !

Augustin, on le voit, évite de justesse et par un rétablissement un peu acrobatique les conséquences catastrophiques de sa thèse. Mais beaucoup ne s'arrêtant qu'aux affirmations globales et, négligeant les retouches de détail, tireront de là des conclusions franchement hérétiques et résumeront sa pensée dans l'axiome : « Les vertus des païens sont des vices[2] ».

La distinction des deux ordres naturel et surnaturel, des deux fins naturelle et surnaturelle, permettra plus tard, grâce à saint Thomas, de garder dans la théologie catholique l'essentiel de l'augustinisme, tout en abandonnant les parties caduques de son œuvre.

Sans rien laisser de la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire, l'on pourra mieux délimiter les capacités et les insuffisances du libre arbitre. Par le fait même, le problème du salut des infidèles se trouvera éclaire.

*

* *

CONCLUSION : AUGUSTINISME ET THOMISME

« J'ose dire que les concepts platoniciens, justement recueillis par saint Augustin, ont été portés à leur sommet par saint Thomas avec une si limpide exactitude philosophique et avec une telle perfection, que nul ne peut être à plus juste titre, sur ce point caractéristique de la pensée augustinienne, être appelé son continuateur[3] ». A propos de la question de la liberté, nous pourrions reprendre à notre compte ces paroles du cardinal Laurenti. L'exposé que nous avons fait permettrait en effet d'établir une comparaison de la pensée augustinienne et de la

1. *De dono perseverantiæ*, XIX, 48.
2. Baïus, Jansénius, Quesnel emprunteront leurs propositions erronées à saint Augustin. — Cf. dans l'*Enchiridion*, Denzinger-Banwart les nos 915, 918, 1165, 1241, 1242.
3. *Acta hebdomadæ augustinianæ-thomisticæ ab academia Romana S. Thomæ indictæ*, 1931, p. 213.

pensée thomiste. Ce n'est pas le lieu ici de traiter tout au long le problème des rapports qui existent entre nos deux grands Docteurs. Il a été souvent traité : les uns cherchant à les rapprocher en faisant de saint Thomas le disciple de saint Augustin dont il aurait continué l'œuvre ; — les autres, au contraire, s'attachant à marquer les différences, à accuser les contrastes, au point de voir dans les œuvres augustinienne et thomiste, deux courants absolument hétérogènes, voire divergents.

Il nous suffira d'indiquer qu'en ce point névralgique du problème de la liberté, l'originalité de la synthèse thomiste et le bienfaisant perfectionnement qu'elle apporte à l'œuvre augustinienne, se manifestent avec éclat.

La synthèse thomiste comporte évidemment une technicité du vocabulaire, un art des nuances et des distinctions, une science des définitions qu'ignorait le Docteur Africain. Mais l'immense progrès réside surtout dans la précieuse distinction des deux ordres naturel et surnaturel. Le point de départ est différent : saint Augustin considérait l'homme « historique », l'homme « biblique ». Saint Thomas, à la suite d'Aristote, considère l'homme « philosophique ». Il tient compte de sa nature, de son essence, de ses éléments constitutifs. Son anthropologie sera donc beaucoup plus équilibrée et plus optimiste que celle d'Augustin. Elle sauvegardera mieux les pouvoirs et les droits de la nature, sans pour autant réduire la part du surnaturel et sans retomber dans le pélagianisme. C'est ainsi par exemple que l'Aquinate distinguera la concupiscence du péché originel : la concupiscence étant *naturelle* à l'homme n'est pas mauvaise en soi et ne le devient que par son dérèglement. La nature humaine, dans ses éléments essentiels, n'est pas entamée, mais seulement blessée par le péché originel.

Dans cette perspective nouvelle, le *libre arbitre* garde sa capacité de bien dans l'ordre naturel ; il est absolument incapable de produire un acte surnaturellement bon ; mais entre l'acte surnaturellement bon et l'acte mauvais, il y a place désormais pour l'acte « *naturellement* » bon[1].

La distinction fondamentale des deux ordres est vraiment la clé du nouveau système. Elle est le principe de solution de

1. Cf. S. THOMAS, *Somme théologique*, Iª, IIªᵉ, p. CIX, a. 6. — IIª, IIªᵉ, p. XXIII, a. 7.

toutes les inextricables difficultés dans lesquelles s'embarrassait le génie d'Augustin. Elle perfectionne l'Augustinisme, permet d'en corriger les excès et d'en éviter les dangers. Augustin avait vigoureusement et victorieusement marqué la part primordiale de Dieu. Thomas d'Aquin le complète en sauvegardant mieux que lui la part de l'homme, qui est l'œuvre de Dieu. Augustin avait préparé les canons du Concile d'Orange ; Thomas a permis l'élaboration des définitions de Trente et du Vatican.

*
* *

A partir de ce problème de la *liberté*, nous pouvons élargir notre horizon. C'est tout l'*Humanisme* chrétien qui est en cause. D'un côté, saint Augustin répond aux aspirations de l'âme moderne, mais — n'est-il pas vrai ? — le danger de confusion et de pessimisme qu'il porte en ses flancs, ne demande-t-il pas à être compensé par la sérénité clairvoyante de saint Thomas ? De l'autre côté, l'humanisme de saint Thomas a de quoi satisfaire le désir de légitime indépendance et d'optimisme de nos contemporains, mais ceux-ci ne sont-ils pas déçus par son allure abstraite et ne faut-il pas redouter une coupure trop nette entre notre nature et le surnaturel ?

En d'autres termes, n'y aurait-il pas grand intérêt pour la théologie actuelle, d'interpréter saint Augustin à la lumière des distinctions de saint Thomas et à vivifier le système thomiste par le dynamisme psychologique et unitif de saint Augustin ? C'est le point d'interrogation que pose notre petit exposé. Dans une page lucide et prophétique, l'éminent philosophe de notre temps, M. Maurice Blondel, préconise pareil effort, gage de rayonnement pour la pensée catholique. Nous la livrons à la méditation de nos lecteurs en guise de conclusion[1] :

« ... Le renouveau du thomisme rend plus opportun, plus fécond aussi le renouveau de l'augustinisme, non pour une sorte d'antagonisme qui nous ferait retomber en des querelles stérilisantes parce qu'elles porteraient sur ces ordonnances littérales et ces formules dont Boutroux disait qu'en tout système elles

1. Maurice Blondel, *Saint Augustin*, art. : La fécondité toujours renouvelée de la pensée augustinienne, cahier de la Nouvelle Journée, nº 17, 1929.

sont indispensables et caduques, mais pour forcer ces *oppositions* à produire leur effet stimulant. Autant M. Gilson a raison de dire que, dans le passé historique, augustinisme et thomisme sont systématiquement irréductibles, autant nous devons, avec lui, avoir confiance dans l'avenir qui, au-dessus de ces conflits, verra le *thomisme d'intention* et l'*augustinisme d'intention* converger vers une doctrine non pas seulement conciliatrice (car les concordismes sont toujours déficients), mais unitive, *au point que les aspects qui paraissent s'exclure, s'appelleront, s'éclaireront, se confirmeront les uns les autres...*

...Il serait extrêmement intéressant d'examiner les points sur lesquels les conflits sont, en quelque façon, fixés dans les sédiments de l'histoire, puis de *ranimer* ces doctrines par l'*esprit qui les vivifiait*, afin de les amener à se reconnaître et à s'embrasser dans la région plus haute et plus dominatrice où la suite de la vie a placé peu à peu nos perspectives...

...S'il m'est donné, malgré des obstacles de plus en plus difficiles à surmonter, d'achever l'étude dès longtemps entreprise de « L'Esprit Chrétien », je souhaiterais d'y faire entrevoir comment les oppositions se *compensent*, s'appellent, se résolvent, dès lors qu'on réussit à introduire l'inspiration *augustinienne* et les exigences *thomistes* dans une doctrine capable de maintenir à la fois *l'incommensurabilité et la compénétration de la nature raisonnable et de la vie surnaturelle.* C'est sur ce rapport des deux ordres à *distinguer* et à *unir* que l'effort se porte de plus en plus, comme le montrent heureusement maints travaux contemporains. On connaît déjà les études pénétrantes du P. Guy de Broglie, les thèses récentes de dom Laporta et du P. O'Mahony, les propositions suggestives de M. l'abbé Goossens et divers autres essais qui, même en restant placés au seul point de vue des textes historiques et des analyses abstraites, réussissent à modifier l'attitude vraiment trop tranchante où se plaçaient, il y a une trentaine d'années, les critiques qui *séparaient comme avec un couteau l'ordre naturel, complet et suffisant en lui-même, de l'ordre surnaturel* qui, selon eux, ne restait lui-même qu'à la condition d'être exclusivement promulgué du dehors, plaqué par voie impérative et superposé comme un couronnement arbitraire et postiche.

...D'un côté, saint Thomas insiste sur le caractère transcendant et même extrinsèque du dogme révélé et des préceptes

imposés aux chrétiens... La tendance dominante de sa doctrine est d'accentuer la *séparation* des deux vies et de ramener l'unité future à une vision plutôt qu'à une assimilation.

Si, en revanche, on voulait se contenter de la méthode isolée que l'on prétend être celle d'Augustin, nous aboutirions à des thèses différentes..., on risquerait de substituer à la tendance *extrinséciste* que nous décrivions, une tendance *intrincésiste* dont les suites ne seraient pas moins délétères pour le surnaturel chrétien.

...Par une propulsion alternative, les grandes doctrines augustinienne et thomiste, sans rien renier des acquisitions définitives que nous leur devons, *appellent et stimulent un progrès nouveau de la synthèse catholique* ».

Joseph BALL.

L'HOMME ET LA FEMME

Réflexions chrétiennes sur l'amour humain

FORMES DIVERSES DE L'AMOUR

1. Relations de l'homme et de la femme. Problèmes divers.

Étant admis que les personnes humaines nouent entre elles des relations de connaissance et d'amour, il faut reconnaître que leur répartition en deux sexes commande et nuance tout leur commerce. Ce travail se propose d'analyser comment le fait qu'elles sont homme et femme le règle et le diversifie selon son idéal. Pour mieux préciser ces variétés, il est plus simple d'introduire des noms, qui nous sortent des généralités, pour nous mettre en présence de cas concrets. Comme matière de réflexion nous envisageons donc les groupes suivants : Adam et Ève, Marie et Joseph, Jésus et Marie dans leur rapport entre eux comme avec nous. Adam et Ève représentent uniquement ici l'homme et la femme mariés, qui usent normalement de leur mariage ; délibérément nous ne considérons en eux que cela. Marie et Joseph, les parents de Jésus, sont aussi mariés, mais ils n'usent pas de leur mariage. Au couple d'Ève et d'Adam

---

1. Dans une autre étude, nous exposerons les fruits supérieurs de l'amour virginal.

s'oppose celui du nouvel Adam et de la nlouvelle Ève, Jésus et Marie, le fils et la mère. Enfin Jésus lui-même, le chef de 'humanité, au point que selon l'Évangile Il est l'Homme et non pas un homme, n'a pas pris de femme ; Il est célibataire. Nous avons donc ainsi diverses situations possibles : dans le mariage l'usage du mariage ; dans le mariage la virginité ; la virginité dans le célibat. Pourquoi ces comportements différents ? Est-il possible de les légitimer tous comme des moments respectifs de l'amour dans la réalisation de ses fins ? Pourquoi l'homme et la femme, quand ils veulent nouer entre eux des relations, contractent-ils tantôt un mariage, et tantôt s'en abstiennent-ils pour garder la virginité, ou rester dans le célibat ? Du point de vue de l'amour est-il possible de justifier toutes ces prises de position, qui paraissent contraires ?

Le lecteur comprendra que le problème surgit au point de vue surnaturel aussi bien qu'humain, du fait qu'en face d'Ève et d'Adam nous campons Jésus et Marie. Il est donc introduit par la nature même du christianisme et de la Révélation ; il est d'ordre théologique et dogmatique aussi. Malgré cela, l'on voudra bien nous pardonner un grave défaut dans la manière de l'aborder et de le traiter. Normalement il faudrait recourir aux données positives de la tradition pour l'examiner théologiquement. Or le raisonnement s'exerce ici plutôt sur certaines vérités révélées, pour en montrer le bien-fondé, l'intelligibilité, la beauté selon les lumières de la raison. Si le procédé reste plus philosophique que dogmatique, les conclusions seront de portée plus restreinte, sans être annulées pour autant. Il n'y aura donc ici que les propos d'un philosophe chrétien, non ceux d'un théologien.

S'il est un fait notoire dans la pensée chrétienne, c'est le contraste de deux groupes : le premier homme et la première femme, Adam et Ève ; le nouvel Adam et la nouvelle Ève Jésus et Marie. Quand le premier signifie ce que nous sommes par nature, et le second ce que nous pouvons être par grâce, le remarquable est que s'ils s'opposent entre eux, en chacun d'eux l'homme et la femme s'opposent encore mais à des titres divers, puisqu'Adam et Ève se distinguent comme mari et femme, Jésus et Marie comme fils et mère. Pourquoi ce changement dans les rapports, en quittant le plan de la nature pour celui de la grâce, celui de la vie humaine pour celui de

la vie divine ? S'il faut qu'à chaque fois les deux sexes interviennent, pourquoi leur intervention se produit-elle diversement ? Pourquoi l'homme et la femme, qui sont nécessaire pour la génération humaine, le sont-ils et doivent-ils l'être encore, mais autrement, lorsqu'il ne s'agit plus de la naissance des fils des hommes, mais de celle des enfants de Dieu ? N'est-ce pas un beau sujet de méditation que de tenter de comprendre, que dans un cas ils doivent se présenter comme l'épouse et l'époux, dans l'autre comme la mère et le fils, pour que les hommes et les femmes voient se transformer leurs relations entre eux, du fait de celles qu'ils nouent avec le Christ et la Vierge ?

Les réflexions de Bossuet sur un texte de Tertullien nous donnent de l'entendre. Ce dernier explique ainsi le dessein divin dans la rédemption de l'humanité : le diable s'étant emparé de l'homme, qui était l'image de Dieu, « Dieu, dit-il, a regagné son image par un dessein d'émulation[1] ». A propos des relations de l'homme et de la femme, quelle est donc cette émulation de Satan et de Dieu ?

L'émulation, nous savons tous ce que cela veut dire ; c'est une concurrence. Son propre est de nous inspirer un certain désir et de l'emporter sur notre adversaire dans les choses qu'il croit être son fort, et où il pense avoir le plus d'avantage. Nous lui faisons toucher sa faiblesse au cœur de sa puissance ; et c'est justement le dessein que se propose la miséricordieuse émulation de notre Dieu. Sans pousser ces considérations au centre même de la doctrine de la Rédemption, et à s'en tenir uniquement au sujet de ce travail, elles apportent à celui-ci leur lumière. Bien que le péché originel soit une révolte de l'homme contre Dieu, seul juge souverain du bien et du mal, et qu'il n'ait pas consisté, comme d'aucuns le croient parfois, dans une initiation au mariage, il n'en reste pas moins, qu'en vertu de leur sexe, l'homme et la femme sont l'un pour l'autre un péril, une occasion de péché. Or si Dieu et Satan se disputent pour le bien et le mal la possession de l'humanité, qui est l'image de Dieu ; si Dieu est jaloux de son adversaire, en tout

1. Tertullien, *De Carne Christi*, c. xvii, P. L., t. II, col. 782. Voir aussi Bossuet, *Troisième Sermon pour la Fête de l'Annonciation*, premier point, éd. Lachat, t. XI, pp. 166 sq.

point, il faudra que sur la question précise des rapports des sexes, il les fasse servir à se sauver l'un l'autre, alors que Satan les pousse à se perdre mutuellement. Ainsi ce qui est occasion de chute devient occasion d'ascension, de sanctification. Sans que soient supprimées les relations que fixe la nature, l'ordre de la grâce révélera d'autres perspectives qui les sublimeront. En face de l'homme et de la femme, qui peuvent se provoquer l'un l'autre au péché, la miséricorde divine suscite un autre homme et une autre femme qui sont tous les deux pour tout homme et pour toute femme le salut. Comme le chante l'Hymne de Matines, au dimanche de la Passion : « Ce chef-d'œuvre, le plan de notre salut le réclamait, pour que l'art divin déjouât l'art d'un traître aux formes multiples, et nous procurât le remède par l'instrument même dont cet ennemi s'était servi pour nous blesser[1] ». « Et voilà jalousie contre jalousie, émulation contre émulation[2]. » C'est le sens clair de la prophétie de la Genèse aux premiers temps du monde, lorsque s'adressant à Satan, en présence d'Ève et d'Adam coupables, ses esclaves, Dieu lui dit : « Je mettrai l'inimitié entre toi et la femme, entre ta race et la sienne. Sa race t'écrasera la tête[3] ».

Ces préliminaires permettent de poser diverses questions capitales pour la destinée de la société humaine. Pourquoi l'homme et la femme, pourquoi leurs sexes, au plan de la nature ? Pourquoi dans ce cas leurs relations les plus parfaites sont-elles celles de la femme et du mari ?

Pourquoi par contre, les relations de Jésus et de Marie sont-elles celles du fils et de la mère ? Pourquoi sont-elles plus parfaites que toute autre entre eux ? Pourquoi l'homme et la femme dans l'œuvre de notre rédemption ? Que suit-il du rôle de la femme dans le domaine de la grâce pour toute personne humaine ? Autrement dit, quelle nuance doit prendre notre dévotion à la Sainte Vierge, du fait qu'elle est femme ? En fonction de ce couple divin, que deviennent dans cet ordre

1. Hoc opus nostræ salutis
Ordo depoposcerat ;
Multiformis proditoris
Ars ut artem falleret,
Et medelam ferret inde,
Hostis unde læserat.

2. Bossuet, *loc. cit.*
3. *Genèse*, III, 15.

nouveau les rapports des personnes humaines entre elles, et spécialement ceux des sexes ?

Et puisque telles que les choses se sont passées, le groupe de Jésus et de Marie ne se pense pas sans celui de Marie et de Joseph, son époux, pourquoi ces deux derniers sont-ils mari et femme, mais en même temps vierges ? Comment leur virginité ne nuit-elle pas à leur amour, mais dans leur cas particulier en réalise mieux l'idéal ?

2. Relations au plan de la nature : l'époux et l'épouse ; Adam et Ève.

La première raison de ce lien de l'homme et de la femme dans le mariage, est apparemment la perpétuité de l'espèce en ce monde par la propagation de la vie. Permettant la prolifération des personnes, il est le germe de toute la société. Les autres relations, comme celles de père et de mère, de frère ou de sœur, bien qu'elles soient aussi nuancées par les différences des sexes, ne réussissent pas à procurer cette fin ; elles ne sont elles-mêmes que la conséquence du rapport mari-femme.

Or si une homme et une femme ne deviennent père et mère qu'en étant d'abord époux, le chercheur peut et doit trouver à cette dernière alliance, qui est plus fondamentale, une autre raison dans la nature de l'amour et de l'amitié. Les philosophes du moyen âge ont si finement et si profondément analysé leur origine en nous, qu'il y a tout avantage à utiliser leurs conclusions, pour en faire le pivot de tous nos raisonnements. Elles en feront l'unité, en nous fournissant une clef, pour comprendre les diverses situations qui sont proposées à nos réflexions.

Lorsqu'en tout ce qui vit se discernent des tendances, des désirs ou des appétits, il faut accorder que ces tendances et ces désirs prennent une physionomie nouvelle, là où paraît la connaissance et surtout la connaissance intellectuelle. Ce qui différencie de tout autre l'être capable de cette conscience, c'est qu'il n'est pas seulement lui-même, mais qu'il peut encore se faire l'idée d'autres êtres ; c'est qu'il ne s'identifie pas seulement lui-même, mais qu'il peut encore identifier autrui par l'idée qu'il s'en forme. Là est en lui le point de départ de tendances et d'activités qui ne se rencontreront par ailleurs.

Le vivant en effet est centré sur soi et sur la conservation de sa vie ; au point qu'il se constitue comme un foyer par rapport à son milieu qu'il consomme, et dont il se sert pour se nourrir et se développer. Cette attitude intéressée d'accaparement, d'asservissement est égoïste avant tout. En usant des choses, il se les incorpore et ne respecte pas leur être, qu'il détruit pour se conserver, en l'assimilant.

La vie spirituelle, qui est connaissance, est autrement soucieuse de sauvegarder l'intégrité parfaite des objets, sur lesquels elle s'exerce. Ce qu'elle recherche dans les choses et les êtres, c'est leur vérité, c'est la vérité tout court, et non pas son profit ; c'est ce qu'ils sont et non pas ce qu'elle est. Le désintéressement, qui la caractérise, la situe aussitôt à l'inverse de l'égoïsme. La dire ainsi désintéressée ne signifie pas qu'elle ne s'intéresse à rien ; tout au contraire, puisque le réel en sa vérité reste souverainement intéressant pour elle et qu'elle se passionne pour lui. Mais au lieu de se faire centre elle-même, elle est comme décentrée de soi pour être axée sur l'universalité du vrai. Cela est si manifeste qu'au lieu de s'assimiler les êtres à la façon du vivant organique qui ne les laisse pas à eux-mêmes, mais les absorbe et les fait disparaître en lui, elle se les approprie, et se pénètre d'eux, en les laissant à eux-mêmes, à leur propre spontanéité, sans les altérer. Au lieu de se les soumettre, elle se soumet à eux. De leur être, en effet, qu'elle veut saisir, elle dégage et s'exprime l'idée, pour le reconstituer en elle aussi fidèlement que possible en son authentique originalité. Au théâtre, l'acteur se présente à la scène en représentant un autre individu que lui, et le joue après avoir mis toute son énergie à s'imprégner des pensées, des sentiments de son rôle, de sorte qu'il tient d'autant mieux celui-ci, qu'il est à la fois lui-même et son modèle. Il est d'autant meilleur interprète, qu'il reproduit par la sienne la spontanéité du personnage, dont il prend le nom. Il est d'autant plus soi, qu'il s'efface à bon escient derrière lui. Mais un tel effacement fait d'autant mieux paraître l'acteur, qu'il est l'effet d'un talent consommé, d'une intelligence exacte et souple, qui a su déployer toute son initiative, pour reproduire en soi celle d'autrui. Rien n'est moins inerte et plus lucidement actif qu'un tel art, où un homme reprend par ses actes à son compte et revit en soi ceux d'un autre, pour les faire revivre activement à son auditoire. Or,

cela n'est pas une attitude exceptionnelle de la connaissance, mais c'en est au contraire partout la loi. Le savant se met volontairement à l'école du réel et s'en assure d'autant mieux que son attention à lui est plus intense, donc plus active, mais aussi plus docile et comme plus consciemment, plus volontairement passive vis-à-vis des faits et gestes du donné, pour les reconstituer ensuite idéalement en son esprit. La connaissance que deux personnes ont l'une de l'autre, est à concevoir sur le même type, puisque, pour comprendre l'autre, chacune doit la prendre comme elle est, mais en même temps en reconstituer à son compte l'originalité secrète. Toujours mon activité intérieure et personnelle se pénètre d'une autre activité, qu'elle prend à la fois à sa charge et respecte en la laissant à soi. Chacun comprend autrui en le laissant à lui-même et en se comprenant soi-même, comme inversement chacun se comprend et prend conscience de soi en découvrant autrui.

Pour merveilleuse que soit une telle réussite, elle ne peut nous contenter, à cause des nombreuses insuffisances dont elle souffre. Elle éveille en effet plus d'ambitions qu'elle n'en peut réaliser. Cette connaissance que je me procure sur le monde et sur les personnes de mon entourage, est de l'ordre idéal de la représentation, puisqu'elle consiste en idées, en jugements, que j'élabore en moi-même plus ou moins péniblement. Ces appréciations que je porte sur les personnes, sont des pensées à leur sujet, mais non ces personnes mêmes à vif. Il est trop clair que le portrait que je me fais de vous en moi, précisément parce qu'il est en moi, n'est pas votre être, bien qu'il le signifie. Dans la mesure, où il vous ressemble fidèlement, il vous double et s'identifie à vous. Il vous double, car il est dans ma conscience ; il s'identifie à vous, car il vous exprime, plus qu'il ne s'exprime lui-même ; il renvoie à vous et n'arrête pas à soi. Par là même que cette identification n'est pas totale, mais comporte un écart, elle risque toujours de n'être pas entièrement réussie ; elle est susceptible d'erreur. Pour tâcher de vous comprendre, je vous interprète et vous fais passer par mes propres vues ; il est vrai que je m'en aperçois et que j'essaye de me placer dans votre perspective, en m'affranchissant de la mienne. Mais cela reste difficile, et je puis toujours me demander si j'y parviens. Pour les réalités supérieures à l'homme, en particulier pour Dieu, l'obstacle est insurmontable,

car je n'ai, pour en parler, que mes concepts, dont je ne peux me débarrasser, sous peine de perdre toute connaissance. Pour me représenter ces êtres qui me dépassent, je les rabaisse à mes proportions et les rapetisse. Comme résultat, je n'obtiens que des approximations lointaines. Cela souligne l'imperfection congénitale de toute connaissance par représentation.

Voici pour renforcer encore ces impressions ! En même temps que je vous connais par le moyen de ce tableau de vous que j'imagine en moi, je me connais, moi, par la conscience que j'ai de moi et qui est très différente. Sous toute représentation de quoi que ce soit se cache et perce une présence d'esprit où ma conscience se saisit à même, dans un acte lucide et transparent à soi par sa propre réalité. Au lieu d'atteindre mon être, comme je perçois le vôtre,par une idée, un concept, qui ne sont pas l'être, dont ils sont l'image, je le perçois à vif et sans distance. Encore que pour cela j'aie besoin de m'exprimer quelque chose, d'objectiver ou de m'opposer en ma conscience, un objet, cependant, comme cet acte objectivant, exprimant se pose lui-même en lui-même, en s'opposant autre chose, il se tient de lui-même et se possède ; donc il s'aperçoit immédiatement par un contact avec soi, dont le nom exact est : présence et lucidité d'esprit. Si le sujet connaissant ne s'apercevait point en tout ce qu'il connaît, il ne connaîtrait plus rien. Là est donc le fondement de la connaissance aussi bien que son idéal.

Or ces déficits, essentiels à la connaissance par représentation dans sa vérité même, orientent, tous, dans la même direction, vers un mouvement d'allure différente, pour la parfaire et la dépasser, tout en s'appuyant sur elle, car elle exige et prépare des développements nouveaux. Son réalisme imparfait, et qui se connaît tel, ne peut que tendre à s'achever. Puisque nos idées sur des personnes ne sont que des idées sur elles, mais ne sont pas leur être même, par delà l'idée nous irons aux êtres, dont nous avons quelque idée. Si, en formant l'idée, nous visons l'être plutôt qu'elle, nous ne pourrons nous arrêter à elle, qui nous pousse plus loin. L'idée d'une réalité éveille en nous le désir de cette réalité, dont elle est le signe. C'était déjà la remarque banale d'Averroès, aussi fondée en métaphysique qu'en psychologie, que l'idée du bain ne satisfait pas, mais suscite un désir, que seule apaise la réalité du bain.

Si pour connaître quelqu'un, je forme un jugement sur lui, et si, tout en le faisant passer par mes points de vue, je m'efforce de m'en libérer afin de prendre les siens et d'être ainsi plus objectif, le plus sûr moyen d'y parvenir n'est-il pas de me laisser façonner, modeler par lui directement ? Au lieu de l'introduire en moi en m'exprimant mon impression sur lui, n'est-il pas plus radical de m'installer en lui-même ? Au mouvement qui me livre les êtres en moi, ne serait-il pas plus définitif et plus exhaustif d'en substituer un autre qui me livrerait à eux en eux ? N'est-ce pas d'ailleurs l'idéal de la connaissance, tel que me le suggère cette conscience de soi, sous-jacente à toute représentation ? Puisque la présence réelle d'esprit l'emporte sur la présence simplement idéale par représentation, une présence des personnes en moi dans leur être même semble seule devoir être décisive, car ainsi elles seraient en moi, comme j'y suis moi-même et comme elles sont en elles-mêmes. Après avoir intériorisé l'être en moi par la connaissance, ne puis-je pas espérer une réussite plus complète, s'il m'intériorise en lui ? Par quelque biais qu'il s'envisage, le mouvement de possession idéale par l'intelligence se développe en un mouvement de possession réelle, où au lieu de m'emparer de l'objet, je me laisse posséder par lui. Ce privilège est celui de la volonté par l'amour, qui ne vise plus les choses en nous, mais en elles, et par son réalisme radical couronne le réalisme imparfait de la connaissance. « C'était le propre de la connaissance de transformer les êtres en idées ; mais l'amour possède le secret de cette opération souveraine, semblable à cela par laquelle le monde a été créé et qui consiste à transformer les idées en êtres[1] ». Sur ce point, les modernes rejoignent les analyses médiévales.

Et puisque la connaissance, soucieuse du vrai d'abord, est désintéressée de l'égoïsme propre, mais s'intéresse aux points de vue universels, dans lesquels tous les esprits s'accordent, le mouvement de l'amour et de la volonté n'aura pas une générosité moindre, mais recherchera le vrai, le bien comme tels et non ses propres avantages. Quels peuvent donc être ce bien, ce vrai voulu pour eux-mêmes ?

1. Louis Lavelle, *La Conscience de Soi*, p. 210 .

Si cette vie de connaissance et d'amour qui prend naissance dans une conscience, ne peut être que la vie d'une personne, ne faut-il pas conclure que, partie d'une personne, elle ne peut que s'adresser à d'autres personnes ? Puisqu'elle manifeste, dans son épanouissement, une intention de communication, elle est un appel qui s'attend à une réponse, ou tout au moins à un accusé de réception. Mais qui est ainsi capable de répondre à une invitation personnelle sinon un être personnel lui aussi ? Il peut seul intercepter l'appel, le comprendre et le payer de retour. Si le vrai, le bien sont ainsi désirés pour eux-mêmes avec désintéressement, qui peut donc intéresser à soi, au point d'être voulu pour lui et de devenir une fin en soi ? Rien d'autre que la personne ! L'acte de connaissance et d'amour n'est donc qu'un élan des personnes les unes vers les autres, pour se connaître et s'aimer, se vérifier et s'améliorer mutuellement dans la conquête et la possession du vrai et du bien. S'enrichissant par leur don des unes aux autres, aucune ne fait d'autrui un instrument de son égoïsme, ni un moyen de ses profits individuels, mais chacune aime les autres et leur veut du bien pour elles-mêmes. Ainsi compris, l'amour authentique n'est pas convoitise, mais dévouement, parce qu'il est une bienveillance, une amitié, qui dans chaque être part de l'âme, pour y aboutir ; c'est un commerce d'esprit à esprit, pour ne plus faire qu'un à plusieurs[1].

Or, comme nous venons juste d'établir que l'amour vise à l'union réelle, il faut se demander par quelles voies son réalisme radical parvient à ses fins. J'ai beau dire qu'il me transporte en ceux que j'aime et transporte en moi mon ami, je ne vois pas immédiatement qu'il y réussisse. Grâce à lui, des personnes se joignent par et dans leurs actes, mais non dans leurs êtres, ce qui serait pourtant le comble. De quoi dispose-t-il en effet pour s'exprimer ? De signes ; c'est-à-dire de gestes du corps, paroles ou caresses, de cadeaux ! Autrement dit, de choses, qui, pour venir de la personne en messagère de ses intentions, ne sont pas toutefois la personne en son être même, mais tendent devant elle un écran subtil encore que transparent.

1. Les pages qui précèdent, résument de longs développements, que l'on trouvera dans André Marc, *Psychologie réflexive*, l. II, c. I, §§ 2 et 3 (ouvrage à paraître).

Or l'amour vise l'union réelle, qui est toute sa raison d'être, en tant qu'il jaillit de la connaissance. Pour ce motif, il ne supporte pas l'absence, mais exige impérieusement, au delà de la présence intentionnelle, idéale, la présence réelle et provoque les rencontres. Aussi le déclare-t-on plus unitif que la connaissance, qui s'achève toute en elle-même. « La fin de l'amour est d'identifier, autant que possible, une conscience avec une autre[1]. » Sans doute ! Mais ce rêve reste théorique et n'est pas encore passé dans la réalité. L'amour serait-il dépourvu de toute ingéniosité pour y réussir ?

Voici donc les éléments du problème. Parti de l'esprit, l'amour d'amitié va droit à l'esprit. Mais en nous l'esprit est incarné, Donc, pour se manifester et pour réaliser ses desseins, cet amour ne se passera pas du corps. C'est pourquoi les gestes du corps, en tant que langage, ne seront pas seulement des signes de sa pensée, mais encore des manifestations de son amitié. Tout nécessaire qu'il soit, ce premier moment reste insuffisant, vu que l'amour y est asservi à la médiation de la pensée, sans atteindre l'immédiateté qui le caractérise. Tant que le corps intervient uniquement comme instrument qui fabrique des signes ou comme moyen de signalisation, si étroite que puisse être son union avec l'esprit, celui-ci ne se livre que par un signe, un symbole, donc au fond par quelque chose d'autre que lui sur le plan réel, bien qu'il ne fasse qu'un avec lui sur le plan intentionnel. Il faut donc, dans notre situation présente, que la personne spirituelle se donne par le don du corps et se livre sans intermédiaire ni symbole. Il faut alors que le corps, au lieu de n'être qu'un instrument, pour signifier de manière sensible l'amour spirituel, en devienne l'organe dans un acte qui soit plus qu'un signe ou qu'un symbole, et dans lequel la personne spirituelle se donne immédiatement dans le don de son corps. La différence des sexes prend en ce cas tout son sens. L'ingénieuse nature, ou mieux son auteur, a constitué l'homme et la femme anatomiquement, physiologiquement et psychologiquement complémentaires et corrélatifs, pour que l'amour réussisse dans l'acte du mariage l'union réelle qu'il ambitionne. L'amour conjugal est ainsi une variété de l'amour,

1. René Le Senne, *Le Devoir*, p. 423.

en tant que deux personnes humaines de sexe différent incorporent à leur amour cette différence et s'en servent, selon le mot de l'Écriture, pour que le mari « connaisse » sa femme et l'épouse son époux. Le *moi* et le *toi* deviennent un *nous* indissoluble, car il en est de l'amour et de l'esprit comme du bien et du vrai, soustraits tous les deux aux vicissitudes du changement. Tout entier et simultané dans ses actes, où il domine le temps, qui les monnaie, l'esprit se donne d'un bloc, pour ne pas se reprendre, définitivement. De cet amour vaut *a fortiori* la parole d'Aristote qu'une « amitié qui a pu finir, n'a jamais été véritable[1] ». L'acte conjugal constitue donc les conjoints indivisiblement un et deux, puisqu'il est, comme la connaissance et l'amour, un seul et même acte à deux, où ils recomposent l'homme. Œuvre de chair pour une œuvre d'esprit, en elle surtout l'homme doit se rappeler le programme que saint Augustin lui propose : être spirituel dans la chair ; et le risque qu'il y court plus qu'ailleurs : être charnel jusque dans son esprit[2] ; car c'est alors la ruine de l'amour véritable. « Ce n'est pas le manque d'amour, écrit Nietzsche, c'est le manque d'amitié qui fait les mariages malheureux[3]. »

Il n'est pas inutile d'y insister, tant l'homme voit facilement dans l'amour la passion, qui avilit sa noblesse. Sans doute le rôle qu'y a le corps, risque de le matérialiser, de le dégrader. Mais l'amour conjugal n'en est pas moins avant tout d'essence spirituelle. Nourri par deux personnes, pour être leur unité, il réclame qu'elles s'y traitent comme des personnes qui comme telles ne peuvent qu'être aimées pour elles-mêmes. Chacun des époux s'oriente vers son partenaire voulu pour lui-même et pris pour fin. Ainsi le demande l'amour en tant qu'amitié, qui interdit de faire de la personne le moyen d'autre chose qu'elle, de la transformer par exemple en pur instrument de jouissance, en faisant de celle-ci la fin. L'amour conjugal et l'acte qui le traduit, visent donc, dans les personnes, ce qui les constitue comme telles, à savoir l'esprit et l'union de deux âmes. « Unis par les corps pour ne former qu'une âme, unis

---

1. Cité par Maurice Blondel, *L'Action*, 1937, t. II, p. 257.
2. *De Civitate Dei*, l. XIV, c. xv ; P. L., t. xlii, c. 423.
3. Nietzsche, *Œuvres posthumes*, p. 148, n° 361 (Paris, Mercure de France, 1934).

par les âmes pour ne former qu'un corps[1] », tel est l'idéal des conjoints.

Nous distinguons donc ici légitimement de l'amour l'instinct sexuel. L'amour est altruiste, quand l'instinct est égoïste. Il donne et se donne, tandis que l'instinct prend, accapare et peut être facilement un obstacle à l'amour. L'instinct est un élément de l'amour conjugal qui, impliquant une affection spirituelle, le présuppose et n'en est pas toutefois le simple développement. Chez l'homme l'acte de l'union des sexes, du fait qu'il s'enracine dans les profondeurs de l'esprit, et contient l'abandon de la personne à son partenaire, est tout autre que celui de l'animal, puisqu'il accomplit les époux comme personnes. Par lui ils cherchent à se perfectionner, à créer du meilleur et du nouveau, une valeur supérieure à celle qu'ils ont atteinte jusque là. Il n'est plus alors surprenant que son résultat normal soit, dans l'enfant, la prolifération des consciences et l'apparition de cette valeur irremplaçable et neuve, qu'est toute personne originale. Tel est le sens de l'enfant, fruit immortel d'un acte éphémère, preuve lui-même d'un amour de soi éternel. Platon n'a pas tort de croire que l'amour produit en beauté. Dans le mariage la réussite de l'amour est indéniable ; entre personnes humaines c'est la relation la plus parfaite.

Pour triomphante que soit cette solution, elle est cependant bornée, car son efficacité se restreint au couple conjugal. L'insuffisance est que l'amour ne réalise son idéal qu'entre deux personnes et reste particulier, alors que l'esprit s'étend à tout et à tous en pleine largesse et n'est exclusif de personne et de rien. L'acte conjugal interpose les corps entre les esprits ; il est momentané, transitoire, tandis que l'amour et la raison, quand ils parlent, aspirent à l'éternité du nœud qu'ils forment. Comme il laisse entre les âmes de l'opacité, il est insuffisant, s'il n'y a pas la communion des esprits, des vues et des sentiments. « C'est une étrange solitude que les corps ; et tout ce qu'on a pu dire de l'union n'est rien au prix de la séparation qu'ils causent[2]. » Il reste donc quelque chose d'irréalisé, et, dans les époux qui s'aiment, quelque chose d'impénétré,

1. Maurice BLONDEL, *L'Action*, t. II, p. 263.
2. *Ibidem*, p. 261.

d'impénétrable, d'ignoré. Chaque conscience est d'ailleurs obscure en soi, donc aussi pour autrui. Ce n'est pas encore l'union totale et sans voile ni reprises, dans la limpidité, la sécurité absolues. Il faudrait pour cela le contact immédiat d'esprit à esprit, qui est impossible dans la situation terrestre. Quoi qu'il en soit, la femme et le mari sont plus étroitement unis que les frères et les sœurs, ou que les parents et les enfants, puisqu'ils demeurent ensemble à la vie et à la mort, tandis que leurs enfants les quittent et se séparent pour fonder chacun leur foyer. Ils sont indivis.

3. Relations au plan de la grâce : le fils et la mère ; Jésus et Marie.

L'amour que Dieu porte aux êtres, saura mieux que le nôtre réaliser son idéal. Toutes les œuvres de Dieu pour nous sont inspirées par lui : la création d'abord et plus encore la grâce. Or il est un trait capital, qui le distingue du nôtre. Quand deux personnes humaines s'aiment, elles se chérissent pour ce qu'elles sont et par ce qu'elles sont. Leur amour, qui est provoqué par les charmes ou les qualités qu'elles se reconnaissent, présuppose donc nécessairement l'existence de son objet. Lorsque je donne à quelqu'un mon amitié et lui fais ainsi le premier de tous les dons dont je suis capable, je me donne à lui sans le donner lui-même à lui-même. Mon amour ne peut pas être créateur.

Celui de Dieu, par contre, l'est obligatoirement. Au lieu qu'il dépende d'un objet, celui-ci en relève essentiellement. Dieu ne nous aime pas pour ce que nous sommes, ni parce que nous sommes d'abord ; il faut renverser tous les termes en déclarant : nous sommes parce qu'Il nous aime et nous veut d'abord. Ce qu'Il nous donne, ce n'est donc pas simplement sa bienveillance ; c'est nous-mêmes ! Vous êtes pour vous et je suis pour moi le premier don, dont Il nous gratifie. En ceux qu'Il aime, Il verse les charmes, qui sont l'objet de son affection, et les rend dignes de sa complaisance. Il ne s'éprend pas comme nous de quelqu'un pour ce qu'Il y découvre, mais pour ce qu'Il y apporte. Cette puissance créatrice de l'amour n'en est-elle pas d'ailleurs l'idéal ? S'il est foncièrement désintéressé, il n'a pas pour origine la recherche d'un bénéfice, ni l'espérance d'un profit, car ce qu'il veut, ce n'est pas son avantage, ni son

utilité, mais ceux des êtres auxquels il s'adresse. Et quel est cet avantage qu'il leur souhaite par dessus tout, sinon d'être eux-mêmes, d'être ce qu'ils sont ? Pour donner à une personne notre tendresse, la première condition n'est-elle pas qu'elle soit ? L'aimer, n'est-ce pas vouloir, aimer qu'elle soit elle-même ? Telle est la cime de l'amour ! Quand nous n'y parvenons qu'en consentant à ce qu'est notre ami, et en nous réjouissant qu'il le soit, parce que nous ne pouvons pas faire plus pour lui, Dieu tout d'abord fait que nous soyons ce que nous sommes. Il nous aime et veut pour cela. Si bien que tout en nous vient de son amour et tient par lui, pour notre profit beaucoup plus que pour le sien. Pour nous le faire entendre, la Sainte Écriture, qui nous montre la création matérielle sortant de Dieu par une parole de commandement, nous représente l'homme comme le fruit d'une délibération et d'une attention particulière, comme si Dieu appelait à lui tout son conseil. L'homme n'est-il pas en ce monde l'image authentique de Dieu ? Puis quand il s'agit de notre âme, Dieu la respire, Il la soupire, comme si elle était une respiration de sa vie et comme s'Il la tirait de la région de son cœur. Il la veut pour ainsi dire brûlante, animée de sa flamme. Cette maîtrise et cette possession de moi-même et du monde, qui sont ma gloire, si je les comprends bien, doivent m'apparaître comme le don de Dieu, de sa bienveillance. Je ne suis moi, que parce que je suis de Lui. Au centre de mon âme Il est là sans autre intermédiaire que moi, si directement qu'en entrant en contact avec moi j'entre en contact avec Lui. En réalisant ma présence d'esprit, je réalise ma présence à Lui et sa présence en moi. Si cette présence d'esprit était parfaite, au lieu d'être voilée par le corps, je me saisirais tout relatif à son amour, et respiré par Lui. C'est là le privilège des esprits purs, qui ont l'intuition de leur nature et de son origine. « Pour eux donc, vivre leur nature, c'est se sentir désirer Dieu. Ils se sentent fluer des mains divines et aspirer au bien divin. Poèmes subsistants de la Vérité première, ils sont de tout leur être des cris vers Dieu[1] ». Ainsi entre Dieu et tout esprit créé il y a un contact immédiat et secret, sans que le corps intervienne ou que les questions de sexe aient de l'importance.

1. Pierre Rousselot, *Amour spirituel et Synthèse aperceptive* (*Revue de Philosophie*, 1910, t. XVI, p. 236).

L'amour de Dieu ne s'arrête pas là. Ainsi en effet Il nous donne à nous-mêmes, et c'est sa manière de se donner ; mais les relations qui en résultent entre nous et Lui, ne dépassent pas celles du serviteur et du maître ou du serf avec son seigneur ; ce ne sont nullement des rapports d'un fils avec son père ni d'un ami avec son ami. A ceux-ci nous n'avons pas droit. Pourtant Il les a voulus pour nous et de nouveau son amour a déployé toute son efficacité.

Si le moyen normal pour être d'une lignée, c'est d'y entrer par la naissance, parce que la génération seule noue les liens du sang, il est bien évident que nous ne sommes pas fils de Dieu par droit de famille. C'est là le privilège du Fils unique en vertu de sa naissance éternelle au sein de la Trinité.

A vrai dire, il est une autre porte d'accès dans une maison humaine : l'adoption, par laquelle un homme donne à un autre homme, sinon son sang et sa vie, du moins son nom avec les droits à son héritage. A notre égard, Dieu prendra ce moyen pour nous affilier à Lui. Mais tandis que l'adoption humaine et l'amour qui l'inspire, restent juridiques, et, loin d'infuser un sang nouveau à celui, qui en bénéficie, le prennent et le laissent tel quel, l'adoption divine et l'amour, qui la décide, n'ont pas cette impuissance, ni cette inefficacité. Ne savons-nous pas qu'au rebours de l'amour créé, qui ne fait pas les charmes, la bonté, la beauté de ceux qu'il aime, l'amour divin les verse en eux, pour les rendre dignes de ses complaisances ? Ce qui est la note distinctive de l'amour divin, quand Il crée, l'est encore quand Il adopte des enfants. En conséquence Il nous transformera, nous régénérera, nous dotera d'un organisme nouveau en rapport avec la dignité conférée. Il renouvellera notre être, nous infusera un sang plus généreux, une intelligence plus vive, un cœur vraiment filial. Il accomplira cette communication de sa propre vie, à laquelle un père adoptif humain ne peut même pas songer. La parole divine d'adoption opère en nous une métamorphose sublime, en ajoutant à la naissance selon la chair une seconde naissance selon l'esprit. Après nous avoir créés par amour comme ses serviteurs, par amour encore Dieu nous engendre spirituellement comme ses enfants. Sa présence alors en nous se fait si intime, que son intérieur devient le nôtre, et que sa vie la plus secrète est la nôtre. Comme Il se pense et s'aime, ou nous pense et nous aime

en Lui-même, ainsi Il se pense et s'aime en nous, et veut que nous nous pensions et nous aimions en Lui. Il engendre en nous son Fils, qui est sa Pensée ; Il respire avec Lui en nous son Esprit, qui est son Amour, pour que nous Le pensions par sa propre pensée, et l'aimions par son propre amour. Lui et nous ne faisons plus, au sens strict des mots, qu'une seule pensée, qu'un seul amour.

Or le moyen providentiel prévu par Dieu pour réaliser ce prodige, a été l'Incarnation, où un être humano-divin, qui est en même temps fils de l'homme et fils de Dieu dans un sens propre, installe en notre nature humaine, afin de nous en faire part, sa génération éternelle de Fils unique au sein du Père, et respire sur nous son Saint-Esprit. Pourquoi fallait-il assez logiquement que la Personne divine incarnée fût homme et non femme ? Et pourquoi la femme devait-elle jouer un rôle en tout cela ?

Si en s'incarnant, la Personne divine voulait devenir un homme comme nous, ne fallait-il pas qu'Elle soit des nôtres par la naissance ? Elle devait en conséquence naître d'une femme, pour prouver que sa nature humaine était en tout semblable à la nôtre. Une telle naissance pareille aux nôtres était la réfutation péremptoire de tout docétisme. Mais puisque cet être humain était encore un Dieu, il fallait que sa naissanc fût différente aussi, afin de marquer un cas unique dans l'histoire. Cette similitude et cette dissemblance ont été précisément réalisées, en ce qu'Il n'est né que d'une femme et que sa mère n'a pas été rendue féconde par un homme, comme toutes les autres. Tout en devenant mère, elle est restée vierge. Allier en elle à la maternité la virginité, c'est évidemment l'œuvre de Dieu, la preuve de son intervention. Il était nécessaire que ce fruit de la femme ne fût pas qu'un homme mais fût encore un Dieu.

Mais il était aussi logique, qu'un tel enfant fût du sexe masculin, pour que les deux sexes s'interposent dans le salut de l'huamnité. N'est-ce pas d'ailleurs à l'homme plus qu'à la femme que revient le rôle de chef ? Les relations de parenté nouées par l'Homme-Dieu avec la femme ne pouvaient donc être que celles du Fils et de la Mère. Toute autre était normalement exclue, comme inutile et même moins parfaite. Dans ce cas particulier, d'où viennent donc l'inutilité et l'imperfection de tout autre lien ?

Rappelons-nous en effet que dans le mariage, la communauté de la femme et du mari a pour but l'union des âmes et la fusion des vies, aussi immédiates et directes que possible. De là le rôle des corps. Or cela n'a de raison d'être qu'entre des personnes humaines ; pas ailleurs, surtout pas quand il s'agit de notre commerce avec Dieu. En effet Dieu est présent à tout esprit, comme à tout être, par lui-même, et par la grâce Il communique à l'âme directement sa propre vie intérieure. Non content de donner l'âme à elle-même, Il se donne à elle en personne ; Il l'engendre à sa vie ! Des théologiens ont comparé sa présence à l'âme à celle de l'âme à elle-même. Son amour réalise donc d'emblée le contact immédiat d'esprit à esprit avec ceux qu'Il aime. Entre eux et Lui, le corps, qui est plutôt un obstacle, en ce qu'Il voile sa présence, en même temps qu'il cache celle de l'âme à soi, ne peut jouer comme intermédiaire, et les questions de sexe ici doivent évidemment être exclues, parce qu'elles ruineraient la transcendance de l'Esprit divin, sa spiritualité très pure et son intériorité en nous. Nos relations d'amour et d'amitié avec Dieu se situent obligatoirement sur un autre plan, au point qu'il nous faut absolument nous détacher de la chair.

Or le Christ, Homme-Dieu, est une personne divine et comme Dieu Il a cette immédiateté de contact avec l'âme dont Il est l'hôte ; Il est présent par l'intérieur en tout esprit où Il vient habiter. Comme homme, qui est pour nous la source de toute grâce, parce qu'en Lui réside la plénitude de la divinité, Il nous infuse par son humanité la vie divine. Ce Fils de Dieu ne s'est fait fils de l'homme que pour faire des fils des hommes des enfants de Dieu. Il installe à demeure dans l'humanité sa filiation éternelle, afin de nous en faire part ; Il nous vivifie et nous divinise par le dedans. Il participe donc comme homme à l'intériorité parfaite de Dieu en tout esprit auquel Il se donne et qui Le reçoit.

Sans doute pour que son action déifiante sur nous corresponde et s'adapte à notre condition présente d'esprits incarnés, nous pouvons comprendre qu'un contact de notre corps avec le sien soit requis, pour qu'Il nous communique son Esprit ; et nous devrons bientôt préciser quel il sera. En tout cas ce contact avec le corps du Christ, la Très Sainte Vierge l'a eu plus que tout autre, par le fait de l'Incarnation, dès la concep-

tion de son fils. C'est la liaison du fils avec la mère qui le porte en elle, avant de lui donner le jour, et c'est un contact plus intime que tout autre, puisque, dans les mois de la grossesse, les deux vies n'en font qu'une, et que l'enfant vit de la vie même de sa mère ; elle et lui ne font qu'un corps. A cette période leur union est encore plus intime que celle de l'épouse et de l'époux, et, du moins pour ce qui concerne l'enfant, elle est indépendante des questions du sexe. Or entre Jésus et Marie, il y a eu là quelque chose de très spécial, pour ne pas dire d'unique, qui a été noué pour toujours.

Lorsqu'une mère porte son enfant dans son sein, seules leurs deux vies organiques se mêlent en une et fusionnent, mais sans que leurs âmes entrent vraiment en rapport, vu que la conscience de l'enfant sommeille et que sa personnalité n'a pas encore pris possession de soi. Comment pourrait-elle alors se donner ou recevoir le don d'un autre cœur ? Un cœur à cœur véritable n'est pas possible ici ! Les deux esprits demeurent opaques, imperméables l'un à l'autre, et cette étanchéité spirituelle, qui est la rançon du mélange des sangs, souligne, dans l'unité de la femme et de son enfant, une infériorité vis à vis de celle de la femme et de son mari. Mais entre Jésus et Marie, même avant sa naissance, il n'en va nullement ainsi. Au tout premier instant de sa vie terrestre, la conscience du Christ n'est pas endormie comme les nôtres dans l'inconscience et sa personnalité se possède de toute éternité. Il est donc capable d'accueil et de don, de connaissance et d'amour. Indépendamment de toute manifestation extérieure, Il commence à rendre intérieurement à son Père le culte et l'hommage, que celui-ci attend de l'humanité depuis la création. Pour elle Il s'offre à Lui dans le sein maternel ; sur ce premier autel Il accomplit son premier acte de sacerdoce et communique mystérieusement à Marie ce dont Il s'acquitte en elle. Se connaissant elle-même comme le premier autel et comme le premier temple, ici-bas, du Verbe Incarné, la Vierge joint son offrande à la sienne, L'offre et s'offre avec Lui à son Père. Participant à son sacerdoce, elle est prêtre avec Lui par la vertu de sa maternité. N'avait-elle pas en toute rigueur, en pensant à Celui, qui se cachait en elle, le droit de prononcer la parole sacerdotale : Ceci est mon corps ? Même avant sa mise au monde, la vie intérieure de Jésus est celle de sa mère

et leurs âmes battent du même rythme, fondues l'une dans l'autre et réalisant l'idéal de l'amour.

Puisque cet idéal, plutôt que de donner à une personne son amour, c'est de la donner à elle-même, n'est-ce pas ce qui se voit ici dans le don réciproque de la mère et du fils. Une mère enfante son Créateur, qui se blottit dans ses entrailles ; elle porte Celui, qui la soutient dans l'existence. Par son consentement à la demande, que lui a transmise l'archange au nom de Dieu, elle donne au Verbe de devenir un homme. Inversement comme la personne du Christ préexiste à sa conception, en choisissant Marie pour sa mère, Il lui donne d'être mère de Dieu, et de toucher à l'union hypostatique, comme aucune créature n'en approche. Déjà comme créateur, Il lui donne d'être elle-même et de se sentir toute fluer des mains divines ; Il lui révèle dans son âme le sentiment de son amour créateur ; comme Il la couvre et la rend féconde par la vertu du Saint-Esprit, Il l'associe à son œuvre et à sa dignité pour toujours. Si bien que ce commerce qu'Il noue avec elle à l'instant de sa conception, Il le poursuit en elle non seulement dans les mois qui précèdent sa naissance, mais durant toute sa vie sur terre comme au ciel. Ce contact direct d'âme à âme, que rêve l'amour, a été leur partage.

S'il fallait donc qu'une femme fût la mère de Jésus, à cette relation de fils à mère devait se borner le rôle de la différence des sexes, qui ne pouvait jouer que dans cette mesure. Tout moyen matériel organique de contact entre eux, autre que cette conception virginale, est inutile et doit être exclu, sous peine d'avilir la transcendance de la Personne divine. Entre le Christ et Marie, les relations se nouent autrement directes et totales, immédiates sur un plan tout spirituel ; leur union est plus étroite que toute autre et leurs âmes sont mieux liées.

4. Relations extraordinaires au plan surnaturel : époux et vierges ; la sainte Famille.

Une fois admis ce principe, que la naissance et la conception de Jésus devaient être pareilles aux nôtre en même temps que différentes, et que pour ce motif Il devait être conçu et naître d'une femme seule, sans l'intervention d'un homme,

d'autres conséquences suivent logiquement. L'Homme-Dieu devait rendre sa mère féconde, en la maintenant vierge dans sa conception comme dans son enfantement, par l'action du Saint-Esprit. Il ne pouvait être comme les autres le fruit d'un mariage humain. Pourtant le miracle de l'Incarnation devait s'accomplir de façon que l'honneur de Jésus et de Marie ne courût pas le moindre danger, mais demeurât intact. Aussi pour « sauver les apparences », le Verbe Incarné a voulu venir au monde sous le voile du mariage et Il a décidé que sa mère serait non seulement mère et vierge, mais encore épouse. D'où le mariage de Joseph et de Marie, qui fut saint entre tous, parce qu'il demandait la virginité parfaite des conjoints. Leur mariage a donc eu pour but de les constituer époux et vierges indivisiblement. Dans ce cas précis, est-il possible de reconnaître l'idéal parfait de l'amour et la réalisation entière de ses fins ?

Il faut répondre : oui ! Pour autant en effet que ces fins sont un contact direct d'esprit à esprit, un cœur à cœur immédiat entre les âmes, cela ne pouvait se réaliser entre eux que par leur complète virginité, étant donnée la présence de l'Enfant Jésus.

Sans être l'auteur de la fécondité de son épouse, Joseph, qui l'a cependant permise dans les plans de Dieu, a donc eu là un rôle original et capital. Dans la conception et la naissance miraculeuse du Christ, n'a-t-il pas garanti l'honneur de la mère et du fils ? Comment, sans lui, aurait-il pu rester intact ? Aussi Bossuet ne craint pas de dire que « ce béni enfant est sorti en quelque manière de l'union virginale de ces deux époux » et qu'il est « le fruit sacré de ce mariage[1] ». Par sa présence, Joseph permet à Marie d'être mère de Dieu, et à Jésus d'être fils de la vierge, donc d'être homme. Puisque tous deux ont voulu lui devoir en ce sens, l'une sa fécondité virginale, et l'autre sa naissance et son humanité, il mérite, bien qu'inégalement, le titre d'époux et de père.

Si entre des époux ordinaires l'amour conjugal est d'autant plus parfait qu'il est plus spirituel, l'amour conjugal de Joseph et de Marie est d'autant plus idéal et d'autant plus réel qu'il

1. Bossuet, *Premier Panégyrique de saint Joseph*, éd. Lachat, t. XII, p. 117.

est plus spirituel et plus pur ; il est d'autant plus efficace qu'il est plus libéré des moyens corporels, pour être au comble ! Tandis que d'autres époux s'unissent dans leurs âmes, en accomplissant l'acte conjugal, Marie et Joseph sont d'autant plus unis dans leurs esprits, qu'ils se marient et n'accomplissent pas l'acte conjugal. Alors qu'entre des époux, l'enfant, qui naît de leur rencontre, est la preuve et le fruit de leur amour, dans la mesure où les rapports des sexes ont existé entre eux ; entre Marie et Joseph l'enfant Jésus est la preuve et le fruit de leur amour, selon qu'ils restent vierges. Ne se sont-ils pas donnés l'un à l'autre, dans la proportion où ils se sont subordonnés à Jésus, dont la personne divine préexistait à leur mariage ? Dieu même est l'auteur de ce mariage, puisque selon la préface de la messe de saint Joseph, c'est Dieu, le Père tout puissant qui a donné à Marie son époux. Ce n'est que comme homme, qu'Il est la conséquence de leur union. Or, étant Dieu, cet enfant est par le fait directement présent à leurs âmes sans intermédiaire et son âme est en touche avec la leur. En Lui et par Lui leurs âmes peuvent donc être directement présentes l'une à l'autre, entrer en contact immédiat d'esprit à esprit. Cette médiation divine au fond n'a rien d'un intermédiaire et peut réussir entre les cœurs l'immédiateté. A cette cime de spiritualité, l'intervention des corps est inutile à l'amour pour réaliser ses fins, et même, si elle se produisait, elle gâterait toute la pureté de l'union. Dans l'enfant Dieu les âmes de Marie et de Joseph peuvent avoir l'une envers l'autre la transparence des esprits et quelque chose de la compénétration des personnes divines. Leur don mutuel a été entier du premier coup, avec une profondeur inconnue ailleurs. S'il est vrai qu'un amour, qui a pu finir, n'a jamais été véritable, que dire alors du leur, qui grâce au Christ a été dès l'origine fixé dans l'éternel et l'absolu ? Nul autre n'a connu telle sécurité !

En face d'Eve et d'Adam, qui représentent l'homme et la femme, laissés à eux-mêmes, tels qu'ils sont sortis des mains du Créateur, exposés à tous les périls, sont donc campés Jésus et Marie, Marie et Joseph, qui représentent l'homme et la femme mais secourus par Dieu, régénérés par sa grâce, afin de participer à sa vie intérieure. Le sens de cette « jalousie » et de cette « émulation », qui, à propos de l'humanité, animent Dieu et Satan, apparaît en pleine lumière. Lorsque Satan s'efforce

d'avilir les relations de l'homme et de la femme, en les rendant toutes charnelles dans l'esprit, tandis qu'elles devraient être toutes spirituelles jusque dans la chair, et de faire avorter l'idéal de l'amour ; Dieu, Lui, veut les purifier, non pas les détruire, mais les transformer, pour qu'elles soient une occasion de sanctification et d'élévation mutuelles, non de faute et d'avilissement. Il connaît trop ce qui est dans le cœur de l'homme, dont Il est l'auteur, pour ne pas nous frayer, s'Il le veut, les chemins, par où se réalise le rêve de l'amour.

Cela précise la matière de nos réflexions. Après avoir opposé aux relations d'Eve et d'Adam, mariés, qui usent de leur mariage, celles de Jésus et de Marie, du Fils et de la Mère, ou celles de Marie et de Joseph, époux et vierges, il s'agit de comprendre ce qu'il peut en résulter pour nous. De ce chef, que deviennent les relations de l'homme et de la femme entre eux, ou avec Jésus et Marie ? Que deviennent celles de toutes les personnes humaines entre elles du fait de leurs rapports avec le Christ et sa Mère ? Naturellement parlant, l'alliance de la femme et du mari donnent naissance à totues les autres relations de famille, à celles des parents et des enfants, des frères et des sœurs, puis à celles de parenté, qui se relâchent selon leur degré de proximité ; par la famille elles s'étendent à toute la société, pour faire des autres personnes sinon nos proches, du moins notre prochain. Finalement, voici brossé le tableau idéal de l'humanité comme d'une grande famille, issue des premiers parents ! Mais au sein de cette « famille nombreuse », les liens de parenté se multiplient en se dénouant, si bien que les hommes sont de moins en moins proches et de plus en plus étrangers, à mesure qu'ils s'accroissent. Sur le plan surnaturel au contraire, le couple, dont dépend le sort de l'humanité, est celui du Fils et de la Mère. Comment de telles relations découlent toutes les nôtres entre nous et avec eux ? Comment comprendre leur fécondité ? Comment saisir qu'à partir d'eux s'engendre la famille humaine de Dieu ? En fonction d'eux, pouvons-nous discerner entre nous des affinités de famille ? Et celles-ci sont-elles plus ou moins parfaites qu'au plan de la simple nature ? Évitent-elles de se desserrer, quand la famille augmente ? Quand nous nommons Eve et Adam nos premiers parents, comment appelons-nous Jésus et Marie ?

André Marc, S. J.

NATURE DU SACREMENT DE PÉNITENCE SELON SAINT THOMAS

Une étude plus approfondie et plus détaillée des sacrements reste toujours très actuelle et ne peut manquer d'influencer heureusement le développement de la doctrine théologique. Le renouveau de vie chrétienne que l'on espère, ne dépend-il pas, en partie, de l'usage que l'on en fera, et il en est ainsi particulièrement pour les sacrements de Pénitence et d'Eucharistie dont la réception tend chaque jour à devenir de plus en plus fréquente. C'est pourquoi *l'Année théologique* a consacré déjà plusieurs articles remarquables à l'étude des sacrements. Nous croyons donc qu'il n'est pas sans profit d'étudier la pensée exacte de saint Thomas touchant la Pénitence. Quelle est, selon le Docteur angélique, la nature particulière de ce sacrement ? Voilà la question précise à laquelle nous voudrions répondre.

D'abord, tous les sacrements comportent une notion commune. Les scolastiques, frappés de la présence de deux éléments dans les sacrements, l'un servant à déterminer l'autre, ont admis, par analogie avec les corps, que les sacrements, eux aussi, pour plus de clarté en cette question, seraient faits de matière et de forme. Aussi, dès maintenant déjà, une première conclusion s'impose : pour demeurer fidèle à la pensée thomiste, il est indispensable de rechercher la constitution essentielle du sacrement de Pénitence dans sa matière et sa forme. Du reste, la vouloir ailleurs ne serait pas sans péril depuis certaines définitions formelles des conciles. Quoi qu'il en soit, l'explication ne se présente pas exempte de difficultés. Aussi, pour les résoudre, est-il préférable d'examiner d'abord le cas d'un sacrement où la théorie hylémorphiste trouve une application plus aisée.

A cette fin, le baptême est tout indiqué. Nous en connaissons la matière et la forme. Quelle sera la nature du sacrement ?

Nous répondons avec la *Somme théologique* : l'ablution d'eau dont la signification particulière est déterminée, en définitive, par la formule : Je te baptise... Comme on le voit, saint Thomas ne s'embarrasse pas d'une distinction, devenue fréquente chez les théologiens, à savoir celle de matière éloignée et de matière prochaine, l'eau étant l'une et l'usage de l'eau, c'est-à-dire l'ablution, étant l'autre.

Pour lui, la matière n'offre pas ces deux aspects. Elle n'est que l'eau, autrement dit, ce que l'on doit prendre pour baptiser. L'ablution, c'est déjà le baptême, c'est-à-dire l'application de la matière au sujet tandis que la formule est prononcée. Dès que commence le rite sacré, se réalise le sacrement avec sa matière informée. Les deux éléments, matière et forme, se présentent aussitôt visiblement unis pour constituer un signe non douteux du but à réaliser : la purification de l'âme. Ce signe c'est le sacrement : *signum interioris effectus*, signe dont le saint Docteur fixera plus loin la causalité. L'eau qui coule sur le front du baptisé, tandis que les paroles sont prononcées, est bien cette réalité sensible, investie de sa signification spéciale et qu'on nomme le sacrement de Baptême. C'est en somme ce que fait le ministre. Le sacrement n'est pas son action, mais le résultat de celle-ci. De la sorte, le ministre concourt vraiment à façonner l'instrument mystérieux qui, mû par lui et par Dieu, purifie le baptisé et produit en lui la grâce.

Telle est, croyons-nous, dans son évidente simplicité, la pensée de saint Thomas, celle qu'exprime en réalité le catéchisme et qui répond à l'idée courante touchant la nature du baptême. Saint Augustin semble entrevoir la même solution quand il écrit : *Tanta est virtus aquæ ut corpus tangat et cor abluat* (Tract. 80 in Joan.). C'est bien l'eau répandue et non pas directement l'action du ministre qui purifie l'âme en lavant le corps. Si donc Dieu d'abord et le prêtre ensuite sont les artisans subordonnés de cet effet final, ils ne le sont que par le moyen du sacrement. Ce que l'on demande au ministre, c'est de bien faire le sacrement pour qu'il soit constitué selon les exigences de sa divine institution. Cela fait, si par ailleurs il n'y a pas d'obstacle, la fin du sacrement est atteinte infailliblement. Il agit *ex opere operato*. Telle est l'intention exigée : réaliser le sacrement selon les prescriptions du Christ et de son Église. Et ce n'est là amoindrir en rien le pouvoir sacer-

dotal. Qu'on lise, pour s'en rendre compte, le bel ouvrage de piété et de théologie du P. Hugon : *De la causalité instrumentale dans l'ordre surnaturel.* Mais ceci dépasse notre but. Quel que soit donc le goût très prononcé que l'on puisse avoir, de nos jours, pour une philosophie à base d'action, on ne peut trouver dans saint Thomas que le sacrement se ramène à une action du ministre. C'est bien pour lui une réalité sensible, une chose, si l'on préfère : *Sacramentum est aliquid visibile exterius existens,* et le baptême sera, dans sa définition rigoureuse, *ablutio corporis sub prescripta verborum forma,* ce qui, sans un doute possible se passe dans le sujet.

Il nous est facile maintenant, toujours avec saint Thomas, d'appliquer ces données au sacrement de Pénitence.

Ici, comme dans tout sacrement, nous devons trouver matière et forme. Or, si de toute évidence il y a forme comme dans le baptême, nous ne découvrons pas, au premier abord, une chose matérielle tenant lieu de matière. Il y a seulement les actes des pénitents extériorisés, devenus plus ou moins sensibles, nous voulons dire : la contrition, la confession et la satisfaction, lesquelles, autant que faire se peut, tiennent lieu de matière du Sacrement. Le concile de Trente nous dit : *quasi materia,* non pour nous faire croire que ces actes seraient moins la matière du sacrement de Pénitence que l'eau dans le baptême, mais pour nous montrer qu'ils sont matière d'un genre spécial. Il est donc de foi que la matière du sacrement de Pénitence consiste dans le regret, la confession et l'expiation des péchés commis après le baptême, c'est-à-dire dans les trois actes du pénitent.

Mais une question se pose. Quelle place occupent les péchés dans cette matière ? N'y a-t-il pas quelque chose de choquant à faire intervenir le péché dans la constitution d'une réalité sacrée telle qu'un sacrement ? Saint Thomas ne s'embarrasse pas longtemps de cette difficulté. Il sait trop bien que le péché ne peut être totalement exclu de cette matière. Impossible de concevoir un acte sans son objet. Dès lors, inévitablement, le péché faisant partie essentielle des trois actes du pénitent, doit avoir sa place dans la matière du sacrement. Comment s'exprime du reste le langage ordinaire ? Ne dit-il pas couramment et sans s'offusquer, que le péché constitue la matière du sacrement, nécessaire s'il est grave, facultative s'il est

léger ? Sans péché, pas de sacrement possible. Saint Thomas pourra donc conclure que les actes du pénitent seront la matière prochaine, le péché la matière éloignée. En cela, il n'a nullement la préoccupation de trouver deux sortes de matières qu'il ne découvre pas dans les autres sacrements. Mais ici la distinction s'impose. Saint Thomas n'a pas des cadres tout faits d'avance auxquels doit se plier la réalité. Il distingue à mesure que la nécessité l'exige. Ensuite, pour satisfaire tous les esprits et répondre à toutes les objections, il ajoute que, si le péché est matière du sacrement, c'est uniquement en tant qu'il est rejeté, haï, sur le point de disparaître. Sa conclusion dans l'*Op. XXII*, cap. IV, exprime en deux mots toute sa pensée: *ipse peccator confitens est sicut materia in hoc sacramento.* C'est le pécheur pénitent qui tient ici lieu de matière. Conclusion toute naturelle quand il est question de la Pénitence, sa matière consistant dans des actes, lesquels ne peuvent avoir d'existence que dans leur sujet. De cette façon, on voit mieux une réalité sensible se retrouvant dans la pénitence, comme dans le baptême. Le péché fait donc vraiment partie du sujet, de la matière sur laquelle travaille la grâce divine. Ainsi, peut-on dire, le bloc informe de marbre est la matière sur laquelle s'exerce le génie du sculpteur qui, de son burin, en échoppe les éclats pour faire apparaître peu à peu la statue, expression de sa pensée. De même, l'absolution transforme le pécheur devenu le pénitent bien disposé, pour en effacer les difformités. Le péché fait partie de cette matière informe que des mots tout-puissants vont transfigurer. Il faut évidemment lui dénier toute causalité active. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit cause matérielle. La faute fait partie du pécheur quand il la commet ou y persévère. Elle n'a pas cessé de lui appartenir dans les actes qui disposent à l'absolution, car, ne l'oublions pas, ces actes sont impuissants par eux-mêmes à laver la souillure. L'absolution descend sur un pénitent coupable pour le parer du pardon divin. *Sacramentum pœnitentiæ consistit in remotione cujusdam materiæ scilicet peccati prout peccata dicuntur esse materia pœnitentiæ* (III P., q. LXXXIV, a. 3). Le sacrement de pénitence consiste donc dans le regret du péché, dans l'aveu du péché, dans l'expiation du péché présentés au prêtre pour l'absolution.

Les théologiens qui ont pris l'habitude de distinguer, dans tous les sacrements, une matière éloignée et une matière pro-

chaine, celle-ci n'étant autre que l'usage de la première, rencontrent ici la distinction, mais dans un sens tout différent. Et précisément, n'est-ce point pour plier tous les sacrements à une distinction trouvée ici, dans saint Thomas, qu'ils n'ont pas hésité à empiéter sur la nature même du sacrement, dans le baptême, par exemple, pour découvrir, là aussi, une matière prochaine, l'eau n'étant pour eux qu'une matière éloignée ? En vertu de la même préoccupation, ne faut-il pas trouver aussi dans la pénitence une sorte d'application, par le prêtre, d'une matière devenue la matière éloignée, c'est-à-dire dès lors les actes du pénitent, le péché étant exclu de cette matière ? Or, saint Thomas avait écarté explicitement l'objet de telles préoccupations. Il avait fort bien compris qu'une matière corporelle étrangère au sujet, comme l'eau du baptême, devait être mise en rapport avec le sacrement par le ministre. Mais les actes du pénitent, fruits de l'inspiration divine, seront utilisés, à titre de matière, non par le prêtre, mais par Dieu dont la grâce opère intérieurement. Ce qui signifie que le pénitent, par la grâce, devient, avec le prêtre, agent instrumental du sacrement, l'un offrant la matière, l'autre ajoutant la forme à titre de complément nécessaire. (Cfr. III p., q. LXXXIV, a. 1, ad. 2.) Le prêtre dans la pénitence n'a donc pas à faire usage de la matière, celle-ci lui étant présentée toute faite, *materia non adhibetur a ministro* (*loc. cit.*). Des dispositions du pénitent dépend donc la validité du sacrement, sans que le prêtre y puisse rien changer, sauf, bien entendu, à titre d'inspirateur, avant le sacrement. Il devra toutefois, autant que possible, constater que ces dispositions existent. Il n'a pas le droit d'appliquer la forme à une matière douteuse, sauf le cas de nécessité. De même qu'il doit s'assurer que l'eau qu'il utilise pour le baptême est bien de l'eau naturelle, ainsi il doit se rendre compte que son pénitent est bien disposé avant de lui donner l'absolution. En fait, il n'a jamais, dans la pénitence, la certitude absolue de la validité de son acte comme il l'a dans le baptême. Le baptisé a inévitablement reçu le sacrement, mais non pas tout pénitent absous.

On voit, sans peine, l'immense différence entre les deux sacrements. La puissance du prêtre qui absout en serait-elle diminuée pour autant ? Nullement, car, par la formule de l'absolution, c'est bien lui qui constitue le sacrement, tout aussi bien

qu'il fait le baptême quand il en réalise le rite sacré. C'est là sa fonction : faire le sacrement et par le sacrement en produire l'effet, c'est-à-dire, pour le cas présent : la rémission des péchés. *Ego te absolvo, id est sacramentum absolutionis tibi impendo* (II p., q. LXXXIV, a. 3, ad 5). Une dernière difficulté se présente. Il y a deux sortes de contritions. Laquelle des deux est requise pour constituer le sacrement ? La réponse ne peut être douteuse. Le concile de Trente n'exige, pour la validité du sacrement, que la contrition imparfaite, c'est-à-dire l'attrition. Qu'est-ce que l'attrition ? On discute beaucoup au sujet de sa définition. Quoi qu'il en soit, avec saint Thomas nous pouvons répondre : c'est une contrition informe (Sup. 3 p., q. I, a. 3), puisque émise sans la charité. Celle-ci toutefois devra intervenir à un moment donné, puisque, sans elle, pas de justification possible, effet cependant du sacrement de pénitence.

Sans vouloir nous étendre sur ce point, puisque notre but n'est pas d'étudier la causalité des sacrements, nous dirons simplement ceci. Du moment que toutes les conditions essentielles du sacrement sont posées, celui-ci doit réaliser toute les conditions de la justification. La charité peut être absente de la constitution du sacrement, puisque l'attrition suffit. Mais le sacrement réalisé produira la charité. Tel est justement l'avantage de la nouvelle loi sur l'ancienne. On peut du reste constater, même dans la pratique, que les choses se passent ainsi. Le pénitent qui s'agenouille, inquiet et accablé de remords, aux pieds du confesseur, retrouve subitement la paix sous la main qui l'absout. A-t-il beaucoup changé d'un instant à l'autre ? Infiniment. Il a vraiment reçu le sacrement du pardon et celui-ci a produit son effet, la justification. Sans doute, expliquer ce mystère est une autre question. Mais un fait est indéniable : enfant de colère à son entrée au confessionnal, le pénitent en sort ami de Dieu. Tel est le prodige mis à la disposition du prêtre par le Sauveur. Oui, il remet les péchés, mais à une seule condition : faire le sacrement, ce qu'il ne fait pas seul. Il doit compter avec les dispositions du pénitent dont Dieu, qui oserait en douter ? récompense toujours la parfaite loyauté !

Ainsi, croyons-nous, peut se résumer la doctrine de la *Somme théologique* touchant la nature du sacrement de Pénitence.

Nous ne regardons pas cette présentation comme seule valable en ce sujet. Elle est toutefois, mieux que toute autre, susceptible de précieux développements et les chercher en méconnaissant l'autorité du Docteur angélique peut exposer à de fâcheuses surprises.

Enfin, nous pouvons tirer une conclusion déjà suffisamment lumineuse. Les actes du pénitent pouvaient tout d'abord nous apparaître bien peu désignés pour constituer la matière du sacrement, car, il faut bien le reconnaître, les deux notions de matière et d'action s'opposent logiquement. Cependant, puisque de tels actes n'ont pas d'autre effet que de mettre le pénitent en voie d'absolution, ils sont à celle-ci dans le rapport naturel de la puissance à l'acte et dès lors de la matière à la forme. Le pécheur confessé, contrit, pénitent, voilà, en substance, toute la matière du Sacrement. C'est un sujet, avouons-le, riche d'activités surnaturelles mais qui se soumet humblement à l'action sacramentelle de l'absolution. Alors, le rite sacré intégralement réalisé par le prêtre et le pénitent, sous l'action de la grâce, s'achève dans la justification. De cette façon, aussi, on voit mieux qu'une matière encore liée au péché n'est plus indigne d'avoir sa place dans un sacrement. Et pour ceux qui resteraient tant soit peu scandalisés, nous dirions volontiers, sans que je crois saint Thomas nous contredise : bannissons, une fois pour toutes, la distinction de matière éloignée et de matière prochaine de la notion de sacrement en général et disons simplement que les actes du pénitent sont la matière de l'absolution comme l'eau est la matière du baptême. Oublions le péché qui ne peut être là que pour disparaître. La distinction supprimée, que reste-t-il pour discuter encore ?

F. Créteur.

— CHRONIQUES —

LA RECHERCHE DE DIEU

I. — DANS L'ŒUVRE DU P. DE LUBAC

Coup sur coup, le R. P. de Lubac vient de nous donner en 1943, 1944, 1945, des ouvrages fortement pensés, posant le problème de la recherche de Dieu, à des points de vue d'ailleurs très opposés mais qui ont l'avantage d'élargir les horizons familiers aux théologiens. C'est pourquoi nous les associons en ce bulletin.

1. Le plus récent[1], qui semble être un simple recueil « d'études historiques », est en réalité celui qui nous donne comme la clé de cette théologie, en nous précisant la tendance au surnaturel qui est en l'homme. Tel est en effet l'objet précis de ce volume, le huitième, de la collection que publie la Faculté de théologie de Lyon-Fourvière. L'occasion en est la doctrine de saint Augustin, ou plutôt l'interprétation qui en a été donnée depuis le xvie siècle par Baius d'abord, puis Jansénius et, en réaction contre eux ou sous leur influence plus ou moins directe, par les théologiens des diverses écoles, surtout thomiste et moliniste. Alors naît le système de la « pure nature », dont les Jésuites sont les plus ardents promoteurs et qui, de fait, se propage parmi les théologiens des autres écoles, non sans détriment pour la cause chrétienne, reconnaît courageusement l'auteur : « Ils pensaient en cela mener la guerre sainte au nom de l'orthodoxie chrétienne, empêcher le sel de la doctrine de se corrompre. En réalité, sans qu'ils s'en doutassent, ils perdaient un terrain précieux, cédant au naturalisme ambiant et faisant à un monde qui se désintéressait de ses destinées les plus hautes, la plus fâcheuse des concessions » (p. 174).

Avec une admirable sincérité, il montre les nouvelles concessions qu'obtinrent les partisans de la « pure nature », même de la part des commentateurs de saint Thomas : « Ils entraînèrent presque toute l'École, et l'on peut dire que sur ce terrain les thomistes, qui avaient donné depuis Cajétan le signal des innovations, devinrent ensuite molinistes, suaréziens et ripaldistes avec entrain. La doctrine et les termes mêmes de leur Docteur leur devinrent suspects. Beaucoup se firent contre lui, tout en continuant de jurer par son nom, les

---

1. *Surnaturel* (collection *Théologie*, 8), in-12, 498 p., Aubier, 1946.

apôtres de la « philosophie naturelle » la plus hermétiquement close. Ils adoptèrent ce que le cardinal Dechamps devait appeler « la doctrine de la simple juxtaposition de la nature et de la grâce et, pour mieux écarter l'immanentisme qui les obsédait comme un spectre, ils brûlèrent ce que leurs ancêtres, dont ils se réclamaient toujours, avaient si longtemps adoré » (p. 175).

Ces conclusions sont rejointes par une deuxième étude (p. 187-321) consacrée en fait à la « peccabilité » ou « l'impeccabilité » naturelle de la nature. L'auteur examine les positions prises sur ce point depuis « l'ancienne tradition » jusqu'à la période moderne. Saint Thomas en occupe le centre et sa pensée est bien résumée en ces lignes : « Une chose demeure certaine : pour lui, tout esprit est à la fois libre et peccable. Suarez avait raison de le dire : lorsque saint Thomas traite de la peccabilité de l'ange, il ne l'affirme pas seulement en telle ou telle hypothèse donnée, mais toujours son raisonnement procède « simpliciter de natura angelica secundum se spectata, et ex vi suæ naturalis imperfectionis ». En cela du moins, Suarez se montre meilleur historien et meilleur thomiste que plusieurs historiens récents dont la méthode est selon l'apparence infiniment plus critique et que plusieurs thomistes d'aujourd'hui qui prônent le retour à saint Thomas par delà Suarez » (p. 259).

Le P. de Lubac signale ensuite les déviations qui se sont produites, spécialement depuis le XVIe siècle, dans l'école thomiste avec Bañez surtout, et chez beaucoup de jésuites, dont Ripalda a systématisé les vues touchant la substance surnaturelle dans son traité *De ente supernaturali* (1634). L'auteur est très dur contre lui : « Verbalisme, hypothèses absurdes, prétentions de haute métaphysique, mauvaises subtilités, rouerie des arguments *ad hominem*, intelligence toute en surface des grandes idées traditionnelles, l'œuvre de Ripalda présente tous les symptômes d'une théologie décadente » (p. 299).

L'auteur signale ensuite la chute progressive du ripaldisme, tandis que se maintient la doctrine de Suarez, plus conforme à celle de saint Thomas que celle de plusieurs thomistes modernes[1]. Cependant le P. de Lubac reconnaît que tous les thomistes modernes n'ont pas « faussé compagnie à saint Thomas en cette matière » et pour preuve il cite une note récente de J. Maritain : « La créature ne peut entrer dans la joie même de Dieu que si elle peut aimer Dieu d'amitié ; et elle ne peut aimer Dieu d'amitié que si elle est une image de Dieu douée comme lui de la liberté de choix ; et elle ne peut être douée de la liberté de choix qui si elle est douée d'une liberté faillible ; si elle peut converser avec Dieu non seulement en suivant

1. La position par les Scotistes est rattachée surtout à Macedo, dont la pensée est résumée p. 309-315.

le flux des actions et motions divines, mais en leur résistant, en disant *non*, en empêchant en elle-même l'action de Dieu » (*Revue thomiste*, 1939, p. 459).

La troisième étude, p. 325-428, s'attache au mot *surnaturel* et en recherche la formation depuis ses origines (« Préhistoire ») jusqu'à notre époque, car en fait le terme n'a été bien fixé avec toutes ses nuances qu'au XIXe siècle et il est devenu aujourd'hui un des instruments indispensables de la science sacrée. Son emploi est « non plus seulement théologique, mais dogmatique. Ainsi se forme peu à peu la langue abstraite du dogme à mesure des nécessités » (p. 428).

Les « notes historiques » qui forment la quatrième partie, p. 431-480, sont toutes consacrées encore, sauf une seule, au désir naturel de voir Dieu, ou au désir « du surnaturel », et elles amènent l'auteur à prendre lui-même position sur ce grave sujet dans sa conclusion, p. 483-494. Il se propose de maintenir la réalité du désir sans déterminer le point de vue, et notamment ici de reconnaître en l'homme un appel qui ne s'impose pas à Dieu, mais qui est plutôt imposé par Dieu. C'est, en un mot, l'aspect théocentrique qui doit dominer ici, au lieu de l'anthropocentrisme, auquel tout naturellement on pense. « Il est impossible, dit-on, d'admettre que l'homme ou quelque créature que ce soit puisse exiger de Dieu la vision de Dieu, et il faut admettre en conséquence l'idée d'une béatitude naturelle. Il est impossible, peut-on répondre, d'admettre que l'homme ou quelque créature que ce soit puisse échapper à l'emprise totale du Dieu jaloux. Saint Augustin l'a dit, dans une formule énergique : *Totum exigit te, qui fecit te* » (p. 492).

Voilà une solution aussi élégante que simple d'un grand problème, longtemps agité et dont la philosophie de Blondel rappelle à tous l'actualité.

L'ouvrage du R. P. de Lubac touche trop de questions brûlantes et complexes, soit du point de vue historique, soit du point de vue doctrinal, pour qu'on puisse assurer qu'il ralliera tous les suffrages sur tous les points discutés. Mais il marque manifestement un grand progrès par les résultats positifs qu'il apporte et plus encore peut-être par l'esprit qu'il incarne. Certaines tendances d'école, utiles sans doute en leur temps, semblent appelées à céder peu à peu devant les besoins nouveaux dont témoigne l'esprit moderne, besoins qui d'ailleurs rejoignent les aspirations supérieures des âmes. L'important est d'écouter leurs appels. A cet égard le R. P. de Lubac est admirablement renseigné et nous avons tout à gagner à entendre son message. Il est un écho de la voix profonde qui monte de l'humanité même incroyante. Il suffit de veiller à ne pas donner à cette voix plus de valeur qu'elle n'en a, en face du surnaturel proprement dit.

2. En Proudhon, l'un des inspirateurs les plus violents, sinon les plus profonds du mouvement socialiste, ce que le P. de Lubac s'est appliqué à rechercher à travers théories et systèmes, c'est la position prise en face de la religion. D'où ce titre à première vue surprenant : *Proudhon et le christianisme*[1]. « Proudhon est le témoin de l'éveil et de la révolte des classes populaires. Il est aussi un témoin, terriblement partial mais souvent perspicace, du catholicisme de son époque. Surtout, le problème religieux n'a cessé de le préoccuper, et jamais il ne l'a considéré comme simplement résolu. C'est ce qui le distingue de tant d'autres. On trouve chez lui toujours au moins l'amorce d'une critique de ses propres critiques. Sa pensée est soumise à un rythme qui l'oblige à revenir sur ses propres négations, en sorte qu'il nous invite lui-même, pour ainsi dire, à nous rapprocher de lui en prenant parti contre lui » (p. 10).

La lecteur a la surprise de trouver dans l'ouvrage, après un bref aperçu sur la vie et l'œuvre du héros, une description des « vertus proudhoniennes ». Les vertus naturelles de l'homme accréditent sa doctrine. On y relèvera ici un patriotisme qui devient une sorte de « religion de la patrie », un véritable « paganisme » (p. 69), mais surtout un sens de la justice qui est antichrétien dans la mesure où il attaque la grande vertu proclamée par le Christ, la charité, mais qui indirectement remonte à Dieu, car au degré où il se présente, le culte de la justice est une adoration et il s'adresse à une réalité douée d'une certaine transcendance, malgré le penchant qu'a Proudhon à l'incarner dans l'humanité : « Proudhon, c'est certain, éprouve en face de la Justice le frisson du sacré. Lorsqu'il est question d'elle, son style s'affermit et s'enflamme. Sa ferveur à son égard est celle du fidèle envers son dieu » (p. 297). Sans doute, la justice ressemble beaucoup à l'une de ces idées de Platon dont l'inconsistance égale la noblesse et l'on a parlé du platonisme de Proudhon. Mais il y a chez le penseur incroyant du XIXe siècle toute une tradition sous-jacente, qui peut agir à son insu et donner à ses formules les plus idéales un réalisme que ne pouvait soupçonner le philosophe athénien, d'autant qu'il utilise partout un style biblique tout chargé de substance.

Il y a plus de vrai divin qu'il ne pense peut-être lui-même en cette phrase : « Dieu est la conscience de l'humanité » (p. 303). Il est d'ailleurs hanté par l'idée de l'au-delà et c'est en vain qu'il la chasse (p. 313). « Dieu est inépuisable et notre lutte est éternelle ». Ainsi, déclare le P. de Lubac, aux yeux de Proudhon, toujours le problème

1. *Proudhon et le christianisme* (Les collections Esprit). Éditions du Seuil, 1945).

de Dieu se repose ou plutôt Dieu lui-même à nouveau s'impose (p. 308).

Précisément avec un tel tempérament, on peut reconnaître une vraie portée religieuse à des gestes qui, par ailleurs, pourraient paraître purement humains ou fondés sur un instinct de conservation sociale.

A la fin de sa vie, il prend parti pour la papauté contre Mazzini. Il s'indigne de la vague d'irréligion qui monte sur l'Europe et il n'hésite pas à se déclarer « catholique par position » et même « clérical » (p. 306). Tous ces traits et les autres que rappelle le P. de Lubac à la fin de son ouvrage, si riche en citations et si nuancé dans les jugements, permettent de voir en Proudhon une âme inquiète qui fut vraiment agitée par la recherche de Dieu.

3. Pourra-t-on en dire autant des hommes qu'étudie *Le drame de l'humanisme athée*[1] ? Avec Nietzsche surtout, la haine de Dieu paraît poussée à l'extrême, jusqu'à la folie furieuse, lorsqu'il chante « la mort de Dieu ». Et cependant le parallèle que le P. de Lubac établit entre lui et le croyant Kierkegaard est fort suggestif et montre que sous les négations les plus catégoriques il y a comme un appel profond de la nature vers un Transcendant. Tous les traits du surhomme ne sont pas pure création d'une imagination exaltée. Le P. de Lubac rapproche Nietzsche et Péguy (p. 94-97) ; il est manifeste cependant que le premier n'a jamais rendu au Christ un hommage comparable à celui du second, et « tandis que pour nous enchaîner au char titubant de son Dionysos, Nietzsche se trouve de plus en plus entraîné à maudire la croix du Christ, Péguy montre en Jésus celui qui recueille tout le tragique antique, pour le transfigurer :

Il allait hériter de la terreur tragique...
Il allait hériter de la pitié tragique,
Il allait en tirer l'ardente charité » (p. 96).

Il y a au moins de commun entre eux et Kierkegaard le sens du réel dans un certain « approfondissement dans l'existence » qui contient et appelle de façon implicite une existence parfaite. En fixant « le lieu du combat » qu'il mène contre le christianisme, Nietzsche indique du même coup le vrai point de valeur de l'homme, l'esprit, la spiritualité. L'angle « puissance » auquel il se place pour la juger est, il est vrai, trop étroit ou trop matérialisé. Mais il est bien vrai que la vie est un des critères du vrai et que le christianisme de beaucoup s'est trop affadi. Il ne suffit pas de répondre au faible — prétendu fort — qui s'en scandalise : *eura teipsum*. Tirons profit de la leçon qu'il nous donne, en reconnaissant que « son mépris

1. *Le drame de l'humanisme athée*, Éditions Spes, 1944.

cinglant vise nos médiocrités et nos hypocrisies » (p. 128). C'est dans ce but que le P. de Lubac nous rappelle en excellents termes les exigences de « l'esprit du christianisme » et particulièrement sa force, celle que Nietzsche a le plus méconnue, la force de la charité (p. 128-136).

N'y a-t-il pas dans la virulence même de ses attaques un appel secret vers la vraie vie ? un sens très vif de la transcendance ?

Voilà sans doute ce qui a le plus manqué à Auguste Comte et qui rend si dangereux le positivisme. Telle est la conclusion qui se dégage de la deuxième étude du volume du P. de Lubac, p. 137-279. Il n'y a rien chez Comte des violences du philosophe germain. Le positivisme peut se présenter, a-t-on dit, comme « l'Évangile du bon sens systématisé » (p. 277). Loin de heurter de front le christianisme, il prétend le continuer sans effort de rupture : « Comte s'est efforcé de ménager un chemin de velours entre le théologisme finissant et le positivisme naissant » (Deherme). A cause de cette méthode, la menace comtienne n'en est que plus dangereuse pour la religion. Cependant même là, le P. de Lubac se plaît à reconnaître le signe d'un appel de notre homme à un idéal supérieur ; « le positivisme n'en témoigne pas moins, à sa manière, d'une vocation que l'homme ne saurait étouffer. L'itinéraire spirituel de Comte est celui de l'humanité elle-même. La foi perdue ne peut rester longtemps sans suppléance. Voilà donc que la doctrine qui liquidait au nom de la science tout le passé religieux, prend elle-même une allure de plus en plus religieuse, et la religion du « Grand-être » en laquelle elle s'achève permet à quelques âmes de traverser le désert de l'époque scientiste en trompant leur soif. Il n'est pas possible, cependant, que l'illusion se soutienne » (p. 279).

Avec Dostoïevski, objet de la troisième étude (Dostoïevski prophète, p. 283-412), nous sommes dans l'atmosphère toute remplie de divin. « Mais Dieu n'est pas pour lui un rouage de ce monde, ni le soleil d'un univers mourant. Car s'il s'agit plus précisément de notre âge, la parité que nous avons reconnue dans l'attitude critique des deux penseurs à son égard, ne doit pas nous donner le change sur leur inspiration discordante. Nietzsche, en le maudissant, y voit un héritage de l'Évangile, tandis que Dostoïevski, qui ne le maudit pas moins, y discerne le résultat d'un reniement de l'Évangile. En fin de compte, s'opposant sur l'homme et sur Dieu, ils ne s'opposent pas moins sur le sens du monde et sur notre histoire humaine, parce qu'entre eux deux est planté le signe de contradiction » (p. 299). Le romancier russe a fixé dans son œuvre, spécialement dans *Les Frères Karamazov*, trois types principaux d'athées, celui de l'homme qui s'affranchit de toute loi, l'homme-dieu, Raskolnikof ou Kirillof ; celui du révolutionnaire, qui prétend assurer le

bien social sans Dieu ; enfin celui du philosophe rationaliste. Mais d'un côté comme de l'autre, l'athéisme fait faillite, aboutit au suicide collectif ou individuel. Ce témoignage indirect pour la religion est complété par une certaine « expérience d'éternité » et le romancier russe la décrit avec un réalisme et un sens divinatoire de l'au delà qui l'ont fait traiter de « prophète ». La dernière œuvre de Dostoïevski, *les Frères Karamazov*, après tant de scènes atroces, « s'achève en un chant d'espérance » (p. 400). Sa pensée, là et ailleurs, est-elle parfaitement orthodoxe, au sens strict du terme ? On a pu en douter ; mais on ne peut nier que son génie soit à la fois profondément humain et profondément chrétien, dit le P. de Lubac : « son christianisme est authentique, c'est, au fond, celui même de l'Évangile, et c'est ce christianieme qui, par delà ses dons prodigieux de psychologue, communique tant de profondeur à sa vision de l'homme. Il voyait la lumière du Christ » (p. 232). A cet égard, son influence est saine et d'autant plus efficace qu'elle se situe sur le plan même où l'athéisme moderne concentre son effort pour détourner l'homme de la recherche de Dieu.

Cette analyse rapide de l'œuvre du P. de Lubac montre sa richesse et son actualité.

II. — L'EXISTENTIALISME

La question de Dieu se pose aussi de façon aiguë à propos de l'existentialisme ; c'est cela qui donne à cette doctrine une part de son intérêt et assure quelque valeur durable à l'engouement dont il bénéficie à l'heure actuelle. Une question préalable se pose à son sujet : qu'est-ce que l'existentialisme ? Est-il même possible de le définir ? Certains prétendent que non et qu'il n'est même pas une *doctrine*. Il paraît difficile de soutenir ceci, quand on voit J.-P. Sartre écrire un volume de 700 pages sur l'*Etre et le néant* pour en poser les bases, au moins celles du sien ; et lorsque cet auteur publie une brochure pour la défense de ses idées en se couvrant du titre d'humaniste[1], car l'humanisme est bel et bien une doctrine. Elle est, il est vrai, caractérisée surtout par des tendances, qui laissent à chaque auteur son originalité propre ; d'où les faces multiples qu'elle prend avec les hommes, parfois avec chacun, selon les inspirations du moment. Soit, mais ces tendances sont bien conscientes, systématisées, voulues, ordonnées selon un plan qui les distingue des autres et permet entre les auteurs un contact. Or, même embryonnaires, ces données fournissent les éléments d'un système, une doctrine au sens large.

1. J.-P. Sartre : *L'existentialisme est un humanisme*, 1946 (conférence).

Cette doctrine est-elle vraiment chez tous une philosophie solide et durable ? La question est bien différente. Luc Lefèvre[1], suivant pas à pas M. Sartre dans ce plaidoyer qu'est *L'existentialisme est un humanisme*, en met à nu avec vigueur les faiblesses depuis le point de départ idéaliste, jusqu'au terme où conduit une logique implacable : la désagrégation définitive de l'esprit de l'homme ; en supprimant Dieu on en vient à supprimer l'homme. Il conclut : l'œuvre est bien d'un artiste ; elle n'est pas d'un vrai philosophe. Mais J.-P. Sartre n'est pas tout l'existentialisme.

Quels sont les traits dominants du groupe ? Nous en avons proposé récemment une définition plus descriptive que rationnelle, mais qui répond à ses aspirations les plus courantes : c'est « la philosophie semi-réaliste de tout penseur qui prétend, en s'appuyant sur *son existence humaine*, concrète et vivante, résoudre directement, par la seule expérience, le problème de l'être et du monde, sans faire appel aux données rationnelles classiques ».

Ce dernier trait est sans doute celui qui se rencontre le plus apparemment chez les existentialistes, tous imbus de préjugés antiintellectuels. Mais comme il est négatif, il ne peut suffire à caractériser une philosophie. Du reste, les éléments positifs n'y manquent pas, notamment ce demi-réalisme qu'est l'insistance sur le *moi* ; car l'existence à laquelle on s'attache ici, ce n'est pas tant l'existence en général, ni même l'existence du monde, que l'*existence personnelle* du penseur. D'où le subjectivisme latent qui domine le système et le recours constant à l'expérience individuelle. L'observation intérieure joue précisément un grand rôle dans sa méthode et elle est la source où les penseurs du mouvement retrempent leurs énergies. Et il faut dire que dans cette voie les existentialistes ont apporté à la philosophie des éléments sains et durables ; ils réagissent de façon très heureuse contre les abus de l'idéalisme et dans le moi atteignent le réel le plus concret et le plus proche, l'être vivant et personnel. Ils réagissent aussi contre l'abus de l'abstraction dans l'intellectualisme, et ils peuvent ainsi renforcer la valeur de fond de cette doctrine.

Le grand mérite de l'existentialisme est de poser le problème de l'être et par là il marque un certain retour vers la métaphysique, mais dans cette voie tous les auteurs sont loin de se tenir ; il y a, au contraire, entre eux, des divergences très sensibles et jusqu'à des oppositions. C'est la conséquence normale de la méthode positive employée. Le recours à l'expérience est excellent en soi, mais il reste à l'interpréter. C'est une illusion de prétendre s'en contenter

1. L.-J. Lefèvre : *L'existentialiste est-il un philosophe ?* 127 p., Spes, 1946.

quand il s'agit de scruter les ultimes profondeurs de l'être. C'est là un domaine d'ordre supérieur, qui dépasse l'observation. L'intuition directe peut s'élever très haut et les nouveaux philosophes ont précisément sur ce point élargi les horizons ou fouillé des domaines jadis trop peu fréquentés. Mais leur erreur est de prétendre s'en contenter. Bergson par cette voie ne parvint à Dieu qu'en s'appuyant sur les témoignages des mystiques et il montrait bien ainsi que, pour lui, quand il s'agit de Dieu, l'observation directe est inopérante. L'expérience prise seule expose au panthéisme. Les existentialistes catholiques l'évitent, mais par un autre biais que la philosophie : l'immanence les guette, et tous ne l'ont pas écartée, tel un Max Scheler. Une tendance au moins implicite vers Dieu est bien conforme à leur méthode et par là elle confirme la foi, mais pour le voir, il faut observer aussi le lien rationnel qui les rattache intimement l'une à l'autre et nous voici sur un plan intellectuel où les nouveaux philosophes refusent de nous suivre ; les plus spiritualistes d'entre eux s'élèvent à Dieu par la voie intérieure, mais à l'aide d'arguments qui n'ont pas une valeur décisive, pour Le Senne, par exemple[1]. « Une preuve devrait forcer ; un argument propose une voie » (p. 391). Pour lui, il se contente en effet d'arguments, qu'il ramène à cinq en cet esprit, où s'accuse une trop grande méfiance vis-à-vis de la raison mais où s'affirme vers Dieu une tendance profonde qui est à louer sans réserve. Elle est particulièrement marquée dans l'argument *ontologique*, appelé ici *axiologique*, qui s'inspire de saint Augustin dans la part qui y est faite à la vie de l'esprit, mais en diffère sensiblement par le rôle beaucoup trop réduit de l'intelligence. Bien observée, mais par toute l'âme, la vie de l'esprit conduit à Dieu et c'est par là que l'existentialisme peut durer et peut exercer une influence en philosophie.

Faut-il exclure l'existentialisme athée, celui de Heidegger ou de Sartre ? Non pas. Le réalisme psychologique de ce dernier est saisissant et jusque dans ses négations les plus catégoriques on peut trouver un écho de la voix profonde de l'humanité qui crie vers Dieu. C'est là que se joue de nos jours le drame de l'humanisme athée. C'est quand il est directement opposé au néant que le problème de l'être est posé de la façon la plus nette, la plus vigoureuse et la réaction qu'il soulève va jusqu'à la nausée. C'est précisément en cette réaction qu'une nature saine trouvera à la longue et plus vite qu'on ne croit, son remède, le seul efficace, la vraie notion de Dieu, celle dont le christianisme a le secret. Aussi jugera-t-on très opportune l'excellente brochure qui nous arrive au moment où s'achève cette note : *Existentialisme et pensée chrétienne*[2].

1. *Introduction à la philosophie*, collection Logos, p. 391-400.
2. R. Troisfontaines, *Existentialisme et pensée chrétienne*. J. Vrin, 1946.

A la fin de son livre sur Jaspers[1], le P. de Tonquédec aborde aussi cette grave question des rapports de l'existentialisme et de la religion catholique, p. 134-137. Après un long exposé du système, p. 1-95, l'auteur en fait une critique serrée du point de vue de la philosophie traditionnelle, non sans relever les avantages que tout esprit informé doit lui reconnaître (voir spécialement, p. 124-128), avantages d'ordre moral, et même d'ordre doctrinal, touchant l'idée de Dieu, que l'homme a tendance à concevoir à son image. « Même certains théologiens n'ont peut-être pas toujours su se défendre de cet anthropomorphisme. Enfin, dans la pratique religieuse, il arrive que l'idée de Dieu s'use, se rétrécisse, se décolore, se vulgarise (au pire sens du mot) par l'effet de la routine. Voilée d'images sensibles et de concepts communs, elle perd de sa hauteur, de sa plénitude, de sa stupéfiante étrangeté, de son mystère. Il y en a qui manient Dieu, si l'on ose dire, comme un objet banal, qui s'en servent comme d'une pièce du mobilier liturgique : ils ont perdu le sens de l'Infini. Ce sont là des dangers auxquels nous sommes tous exposés. Or, sans prendre la philosophie existentielle dans sa lettre, ni même dans son esprit général, nous pouvons recevoir d'elle un choc qui nous mette en garde contre eux. Elle peut servir à réveiller en nous le sens assoupi du mystère de l'être, soit en l'homme, soit en Dieu » (p. 127).

III. — L'ESPRIT MISSIONNAIRE

C'est encore une forme de la recherche de Dieu que représente la vie missionnaire, et de nos jours plus que jamais. Sur ce point comme en tout autre, une profonde évolution s'est accomplie depuis 50 ans et il faut, sous peine de disperser ses efforts sans profits, la considérer bien en face aujourd'hui. A cet égard, une collection nouvelle : *La Sphère et la Croix*, donne des orientations intéressantes : la sphère rappelle que l'action missionnaire doit plus que jadis être universelle, et cela appelle un élargissement des points de vue anciens ; la croix indique la nécessité de les approfondir, « en nous apprenant à vivre la vie missionnaire d'abord à l'intérieur, comme un mystère caché » (Daniélou).

Les deux premiers ouvrages de la série, l'un du R. P. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, 1946, l'autre du R. P. H. de Lubac, *Le fondement théologique des missions*, 1946, nous montrent nettement ces aspects nouveaux de l'apostolat chrétien. Notamment le premier, d'où sont tirées les précisions ici données (p. 11) et nous allons encore résumer les aperçus généraux très suggestifs qui caractérisent toute l'œuvre.

1. J. de Tonquedec, *L'existence d'après Karl Jaspers*, 1945, 140 p.

Certains s'imaginent que la question missionnaire n'a d'intérêt que pour des spécialistes destinés à vivre en pays lointain ; ils la considèrent comme la vie coloniale comparée à la patrie. Rien n'est plus faux, sur le plan religieux. En fait, l'action missionnaire n'est qu'une forme de l'action chrétienne ; une forme parfaite et comme une plénitude : « C'est le christianisme vécu sur le plan cosmique, suivant un mot en vogue aujourd'hui, mais qui s'applique ici spécialement. Il y a une manière de vivre notre christianisme en le restreignant aux limites étroites de la communauté dont nous faisons partie, qu'il s'agisse de notre famille ou même de notre patrie. Voir le christianisme dans cette lumière n'est pas le voir dans ses perspectives véritables. Le christianisme est catholique par définition, c'est-à-dire que par définition il embrasse le monde, et une spiritualité chrétienne qui n'est pas foncièrement orientée à l'édification du corps mystique total, n'est pas une spiritualité catholique » (p. 13-14). Il faut donc que notre catholicisme embrasse le monde, et cela suppose que nous trouvons tout à fait anormal que le catholicisme soit le fait de la France, de l'Espagne, de l'Italie, et non celui de la Chine. Dieu est unique et il n'y a pour aller à lui qu'une seule voie, le Christ et l'Église. Normalement nous aurons l'âme missionnaire si c'est Dieu que nous cherchons et non pas un intérêt local, fût-il celui de la patrie, et cela en quelque pays que nous soyons.

Ceci nous conduit à une autre remarque non moins importante du P. Daniélou : « Le problème missionnaire, nous le rencontrons chez nous : il est à nos portes (p. 14) et l'auteur entend bien par là désigner l'œuvre missionnaire au sens strict, celle qui a pour but l'évangélisation des païens, car, d'une part, les civilisations étrangères où s'est figé le paganisme refluent chez nous et elles y trouvent des partisans ; mais, d'autre part, si l'on va là-bas, les plus grands problèmes que nous y voyons posés sont exactement ceux que nous rencontrons ici à chaque pas. En fait, il n'y a plus de distances aujourd'hui ; les barrières se lèvent et une immense fermentation d'idées de toute sorte en résulte, où le christianisme est mêlé, qu'il le veuille ou non. Et pour défendre sa cause il a besoin de l'aide active de tous les siens ».

Le plus aigu des problèmes qui se pose partout aujourd'hui, est le communisme. Il aspire, comme l'Église, à unir l'humanité entière, mais sur un plan inférieur, terre à terre, matériel, ou plutôt antichrétien par tout ce qu'il oppose de forces au spiritualisme religieux. Il est, par ses tendances profondes, dressé contre Dieu et il sape ainsi les bases mêmes du christianisme. C'est défendre celui-ci que de lui résister, et ce devoir s'impose à tous. Voilà l'un des aspects de la question missionnaire actuelle, le plus saillant peut-être, et il fallait le mettre en évidence.

Le même problème est encore posé sur un plan un peu différent, mais connexe, par le dernier volume de la collection « Rencontres », intitulé : *Paroisse, communauté misionnaire*[1]. L'abbé Michonneau, curé de la paroisse du Sacré-Cœur de Colombes, y donne les conclusions de cinq ans d'expérience en milieu populaire. L'expérience était faite avec un groupe de prêtres, ses coadjuteurs, formant « équipe », avec le souci de contrôler les résultats des méthodes nouvelles employées, et elle était exposée par un témoin, le R. P. Chéry, O. P., soucieux de bien observer lui-même et de ne rien affirmer que sur preuves solides et avec toutes les nuances nécessaires.

L'ouvrage est d'une richesse inestimable par toutes les suggestions qu'il contient sur la manière dont peut être organisé l'apostolat moderne. Il s'agit bien de suggestions, même là où l'on expose des réalisations, car ce qui a été fait à Colombes peut n'être pas réalisable ailleurs. Mais il y a toujours à prendre pour faire réfléchir et repenser les modalités de l'apostolat selon les besoins des temps nouveaux. Un mot peut-être résume tout : dégager l'action sacerdotale de tout ce qui est secondaire, pour faire œuvre spirituelle, c'est-à-dire redonner une *mentalité chrétienne* à ceux qui ont été paganisés à des degrés divers, mais trop réels. Tout le tragique de l'action chrétienne est là. Comment ressaisir cette mentalité qui s'éloigne de Dieu ? Rarement œuvre pastorale s'est présentée avec tant de puissance agressive, mais tempérée par tant de prudence et de réserve. Loin de sacrifier même en partie la paroisse, comme d'autres l'avaient suggéré, M. Michonneau veut seulement qu'on l'adapte à l'apostolat proprement dit, et la chose est possible, témoin Colombes.

Les thèmes principaux développés dans l'ouvrage sont : l'adaptation de la *liturgie* à la vie paroissiale ; — la préférence accordée dans les œuvres à l'*apostolat direct* ; — la constitution de communautés *qui fassent choc* ; l'élimination du *bruit d'argent* qui se fait autour de l'autel ; l'adaptation de la *prédication* à la culture du peuple — solide *spiritualité sacerdotale* et forte *vie d'équipe.* Peut-être pourrait-on ramener le tout à ce mot d'ordre : stimuler la recherche de Dieu en notre monde paganisé et soutenir les âmes inquiètes qui le cherchent pour les aider à le retrouver : voilà l'essentiel de toute paroisse missionnaire.

A cet effort les âmes pieuses de la paroisse devront elles-mêmes s'associer et peut-être trouveront-elles en cet esprit le meilleur moyen de réaliser une perfection qu'elles cherchent peut-être trop en elles-mêmes, car c'est très spécialement dans le prochain que Dieu se donne à nous.

F. CAYRÉ.

1. Éditions du Cerf, 1945, 483 p.

MARIOLOGIE

Voici une plaquette présentée par son auteur anonyme[1] comme étant le résumé d'une *Theologia pauperum*, qu'il préparait depuis 40 ans et dont il a perdu le manuscrit. *Theologia pauperum* veut dire ici *Theologia mentis et cordis :* un exposé doctrinal nourri de considérations pieuses et ne visant point à suivre un plan logiquement ordonné. Le titre nous dit l'idée directrice du grand ouvrage projeté, dont l'auteur nous fait espérer la reconstitution et l'édition prochaine : centrer toute la dogmatique chrétienne autour du mystère de l'économie du salut (Incarnation et Rédemption) et montrer la place éminente que tient la Vierge Marie dans le plan divin. Ce qu'il nous donne en fait est constitué par cinq élévations mariales, dont voici les titres : *La Cœur de Jésus et de Marie — Mater dolorosa — Marie, parfaite victime d'amour — Marie, médiatrice de toute grâce — Les litanies de Notre-Dame* (entendez les litanies de Lorette). Ces élévations sont suivies de 9 notes explicatives, qui tiennent près de la moitié de l'ouvrage et où l'auteur expose quelques vues originales, qui retiendront l'attention des théologiens, même si elles n'entraînent pas leur assentiment.

Je crains qu'on n'accuse l'auteur de chauvinisme pour la phrase qu'il écrit à la page 5 : « Le chef de l'Église est à Rome, mais il semble que son cœur, le Sacré-Cœur, soit en France. » Il a plus que raison de rejeter l'hypothèse bizarre de certains auteurs récents (lesquels ?) d'après laquelle il faudrait reporter l'état paradisiaque au delà des périodes géologiques (p. 10). Par contre, on aura de la peine à souscrire à cette proposition : « Par les paroles de Jésus en croix : « Mère, voilà votre fils ». Marie fut consacrée Mère de tous les fidèles et, *avec Jésus, source créée, indivise et unique de tous les dons divins*, médiatrice de toutes les grâces par son Cœur très pur et immaculé » (p. 51). Il ne faut pas oublier que Marie a été rachetée et qu'on ne peut mettre sur le même plan le rôle de Jésus et le sien dans l'œuvre de la Rédemption. Il ne faut pas trop pousser le titre de corédemptrice. Le titre de *coréparatrice* ou de *socia Redemptoris* sonne mieux.

Rares sans doute seront les exégètes et les théologiens qui accepteront de voir dans l'application que fait l'Église à Marie des passages de l'Ancien Testament sur la divine sagesse autre chose qu'une pieuse accommodation, un sens vraiment typique, voire même un sens littéral. L'axiome

1. Un moine bénédictin, *Le Cœur immaculé de Marie, miroir de notre foi, source de toute grâce*, in-8° de viii-120 pages, Paris, Éditions Lyra Dei, 1946. Prix : 80 frs. (Deux recensions nous ayant été envoyées par des auteurs compétents sur cet écrit, nous les publions l'une et l'autre). La seconde se trouve dans la chronique suivante après l'annonce d'une vie de Marie.

legem credendi lex statuit supplicandi n'est point ici de mise. Pour voir son vrai nom, il faut le replacer dans son contexte : ce que l'auteur a oublié de faire (p. 56). Celui-ci a un penchant pour les contresens bibliques. Je ne lui en signalerai qu'un, qui remonte à saint Augustin et qui est d'importance. C'est le texte de l'Eccli. XVIII, 1 : *Creavit omnia simul*, entendu de la création simultanée de toutes choses, alors que *simul* équivaut à *pariter*, en grec *ὁμοῦ* (p. 80).

On ne peut se baser sur le latin *panem nostrum supersubstantialem* pour déterminer le sens de *ὑπόστασις* dans le nouveau Testament, attendu que *supersubstantialem* répond au grec *ὑπερούσιον* (p. 99).

Le sermon attribué à saint Augustin où la femme dont parle l'Apocalypse, c. XII, est identifiée avec Marie, n'est pas du saint docteur, mais de son correspondant l'évêque Quodvoult Deus (p. 41).

L'auteur admet la thèse scotiste sur le motif de l'Incarnation, et c'est son droit. Il la pousse même aux extrêmes, comme l'ont fait plusieurs théologiens byzantins. Non seulement Marie est appelée *Mère des anges* (p. 67), mais on lui décerne encore le titre de *co-créatrice*, en ce sens que « Jésus a voulu que toute son œuvre de création et de grâce dépende sans réserve du vouloir de sa divine Mère et que toute la puissance créatrice et sanctificatrice de Dieu soit mise en action par un mouvement du Cœur très pur de Marie » (p. 115).

L'auteur se rapproche aussi de la théologie des Pères grecs par ce qu'il dit du mariage au paradis : « Au paradis, dans le plan primitif de Dieu, c'était par un procédé tout virginal, imité de celui de la famille divine, que devaient se multiplier les hommes : leurs enfants eussent été engendrés par une affection ardente et toute sainte, à la manière dont un rayon de soleil pénètre l'eau en la laissant intacte et pure » (p. 73, 92). Les Pères grecs, cependant, n'ont pas expliqué cela tout à fait de la même manière ; ils ont dit que la femme avait été créée en prévision du péché originel. L'auteur ferait bien de regarder de près le texte de ces Pères. Par ailleurs, le seul témoignage de Serge Boulgakov ne suffit pas pour établir que les théologiens orientaux enseignent cette opinion encore de nos jours (p. 95).

Ce qui est dit du temps inclu dans l'éternité est fort obscur, et l'on ne voit pas que cette théorie donne la clef du mystère de la prédestination. (p. 105-108). Le mystère reste intact.

D'après l'auteur, la grâce, la vie en Dieu, c'est d'être uni au Christ (p. 97). Nous n'y contredisons pas ; mais cette notion rudimentaire n'épuise pas le concept de grâce d'après l'Écriture et les Pères. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les 600 colonnes que Bonnetain a écrites sur le mot *Grâce* dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible.*

Quoi qu'en dise l'auteur (p. 104), il y a lieu de faire rentrer la concupiscence dans la définition du péché originel, parce que, si elle n'a rien de peccamineux dans les baptisés, *in renatis*, comme dit le concile de Trente, il ne s'en suit pas qu'elle n'ait pas ce caractère dans le non baptisé, dans le non justifié. Il faut se rappeler le mot très juste de saint Augustin : *transit reatu, manet effectu.*

M. JUGIE.

Écrire une *Vie de la Vierge Marie* est toujours aventureux, tellement sont sobres les données évangéliques, en dehors desquelles il n'y a presque rien. Claude Quinard, qui réédite purement et simplement son ouvrage paru en 1931[1], volume qui fut couronné par l'Académie française, a eu le grand mérite d'avoir gardé en cet écrit la discrétion et la mesure qui s'imposaient. L'auteur avait pris la sage précaution d'aller sur place, en Terre Sainte, avant d'écrire son livre, afin de prendre contact avec le pays et les sites. On aimera la simplicité exquise qui laisse transparaître dans le récit cette pointe d'émotion religieuse qui suggère le respect et stimule la piété.

Un moine bénédictin nous entretient du Cœur Immaculé de Marie[2]. Son livre reproduit quatre élévations prêchées à Notre-Dame des Victoires, du 18 au 21 janvier 1945, suivies d'une étude d'ensemble sur les litanies de la Sainte Vierge et d'un assez grand nombre de notes destinées aux théologiens. Ces études résument un effort de quarante ans et suppléent, au moins pour attendre, à d'autres travaux détruits pendant la guerre (entre autres une « théologie pour le peuple croyant ») et à des projets de publication non encore réalisés : tels que le mariage au paradis (terrestre), la grâce, le temps et l'éternité.

Comme nous en avertit l'auteur, il ne faut pas chercher dans ces élévations une composition rigoureuse par déduction de raisonnements et enchaînement de preuves. On y fait appel bien plus à l'esprit de finesse qu'à celui de géométrie. On sent que des sujets comme le Cœur Sacré de Jésus et de Marie, la Mère des douleurs, Marie victime d'amour, Marie médiatrice de toute grâce, ont été priés autant qu'étudiés ; aussi y trouve-t-on des intuitions saisissantes, des évocations heureuses, une vibration d'âme qui ravit, et une douce lumière qui est celle des sanctuaires irradiés de l'Invisible Présence.

Malgré ces très réelles qualités, nous devons dire que l'ouvrage est loin de nous satisfaire entièrement. L'auteur prend sur beaucoup de points des positions volontairement différentes de celles de la théologie couramment admise. Nous ne lui en ferions pas grief si ses solutions s'avèraient de tout point préférables et si la justification apportée était véritablement démonstrative.

L'auteur s'appuie sur l'Écriture et sur les Pères, et c'est très bien. Mais il ressort de ses exposés une préférence pour la Vulgate qui ne cadre pas avec les récents enseignements de l'encyclique « *Divino Afflante Spiritu* » de Pie XII. Il nous souvient d'avoir lu dans « Témoignages » (revue du monastère de La-Pierre-Qui-Vire), sous la plume d'un bénédictin de l'abbaye de la Source, une théorie sur la valeur de la Vulgate qui avait le grand tort de sous-estimer le texte original. Nous la retrouvons ici, et c'est dommage, car si la Vulgate est exempte d'erreur doctrinale, elle ne représente pas toujours le plus correctement possible les nuances du texte sacré ; il n'est donc pas très légitime d'appuyer sur ces

1. Claude Quinard, *Vie de la Vierge Marie*; 12×18, 186 p., 75 fr., Spes, Paris, 1946.
2. Voir ci-dessus p. 473.

particularités de vocabulaire et sur des rapprochements de formules qui n'existent que dans le latin, des déductions souvent plus ingénieuses que fondées en doctrine. Étendre le sens littéral des textes ou en proposer des définitions toutes nouvelles (p. 56, n.), n'est pas toujours un progrès. Il n'y a aucun avantage à rendre vaporeux des contours que le travail méthodique et bien conduit des spécialistes a précisés pour la plus grande sécurité de l'exégèse.

Le retour aux Pères est très louable. Leurs expressions sont énergiques, savoureuses et nourrissantes. Il arrive que l'on ait malheureusement trop perdu contact avec eux et il est possible qu'il y ait parfois une réelle nécessité de retrouver le courant de la grande tradition souvent méconnue ou estompée. Mais on ne saurait oublier non plus le caractère approximatif et parfois plus imagé que technique du vocabulaire patristique. Les écrits anciens, qui offrent souvent la pleine lumière d'une tradition assurée, expriment aussi par ailleurs des balbutiements, des tâtonnements, des essais. S'il est émouvant de revenir à la fraîcheur de ces formules par-delà tout le travail ultérieur de la théologie systématique, il serait injuste de traîter trop cavalièrement le résultat positif des recherches et des travaux des théologiens. On peut toutefois soumettre à un nouvel examen des positions qu'il ne faudrait pas trop vite considérer comme définitivement acquises.

L'on aura, je pense, quelque peine à admettre ce que l'auteur nous enseigne de la transmission de la vie humaine qui, paraît-il, sans le péché originel, aurait été virginale ; ou même de la répudiation qu'il préconise de la distinction entre la « gratia Dei » et la « gratia Christi ». (pour les Anges, par exemple). Beaucoup d'autres points seraient à discuter assez longuement. Nous ne voulons pas ouvrir ici de controverse, mais signaler simplement que l'objet n'en manquerait pas.

Voici un autre ouvrage consacré au Cœur de Marie, mais étudié spécialement sous la conduite de saint Jean Eudes. Le volume du P. Lebesconte[1] est préfacé par Mgr Picaud. Le prélat ne s'est pas contenté de quelques pages rapides. Il a fait un exposé historique et doctrinal très attachant, qui rappelle l'essentiel de l'œuvre du Père Eudes, œuvre littéraire et apostolique, et aussi son enseignement si caractéristique sur « le Cœur de Jésus et de Maire ». Il souhaite que paraisse bientôt un livre décisif et approfondi sur la spiritualité de saint Jean Eudes. Le présent ouvrage n'a pas ce but. Il paraît rédigé comme un mois de Marie de très haute élévation et de grande portée spirituelle à l'usage d'âmes ou de communautés ferventes, à orientation contemplative. Le texte est à la fois très substantiel et très imagé. Ce sont des variations suaves sur la bonté et la beauté de Marie, sur le jardin fermé qu'elle est pour Dieu : un jardin avec une source, des fleurs et des fruits. Puis les images varient : ce sont celles de la perle, de la harpe mystique, de l'autel et du Cœur. Le Saint Cœur de Marie s'offre à notre imitation et il réclame notre consécration.

1. F. Lebesconte, Supérieur général des Eudistes, *Le Cœur de Marie* d'après saint Jean Eudes ; 14 × 22, 236 p., Lethielleux, Paris, 1946.

Tout s'achève par la perspective du Règne du Cœur Immaculé de Marie sur le genre humain. Puissions-nous diriger véritablement notre piété sur ce chemin qui mène par le Cœur de Marie à celui de Jésus, puisque en un certain sens très familier au Père Eudes, ces deux cœurs sur le plan mystique n'en font qu'un.

L'abbé Alphonse David a eu l'excellente idée de composer un florilège en l'honneur de Notre-Dame[1] rien qu'en étudiant d'une part seize prières de l'Église à la Vierge Marie et d'autre part quinze prières des fidèles, c'est-à-dire de saints (Bernard, Alphonse, Thomas d'Aquin, etc...), de prêtres, de religieux, de convertis. On sera heureux non seulement de trouver tant de beaux textes réunis, mais de lire pour chacun d'eux une notice historique, un commentaire approprié et un récit qui en montre l'utilisation dans telle circonstance donnée ou l'efficacité surprenante. Ce recueil nous semble particulièrement réussi. C'est une mine de renseignements en même temps qu'une fervente invitation à la prière.

Un mois de Marie anonyme veut utiliser les pieux exercices du mois de mai pour mieux faire connaître et apprécier la Médaille miraculeuse[2]. Chaque jour comporte quelques considérations sur la vie de Catherine Labouré, sur les apparitions dont elle fut l'objet, sur ses vertus, et aussi sur la médaille elle-même (effigie, signification, efficacité). Une lecture quotidienne rapporte le récit d'une grâce obtenue par l'effet de la Médaille miraculeuse : on a choisi le thème, d'une façon générale, parmi des faits très récents. Une prière, bien adaptée aux considérations du début, achève heureusement chaque jour de ce mois de Marie très sympathique.

Depuis dix ans, l'abbé Bessodes poursuit la rédaction d'un mois de Marie original consacré à celles qu'il appelle « les deux amies », c'est-à-dire Notre-Dame et la France[3]. Le texte prévu pour chaque jour, et qui est assez long, comporte deux séries de lectures, que clôt une prière appropriée. La première série concerne (pour les 19 premiers jours) ce que l'auteur appelle la pensée catholique française sous le patronage de Notre-Dame ; puis elle envisage (pour les 12 derniers jours) les réalisations de cette pensée catholique et française au cours des années 1937 et 1938, qui furent celles du jubilé marial français. La seconde série de lectures, répartie sur les 31 jours, est une petite histoire de la Sainte Vierge depuis le début de la vie publique de Jésus jusqu'à l'Assomption. L'auteur aurait dû mieux nuancer certaines de ses affirmations, notamment concernant l'apparente dureté de Jésus à l'égard de sa mère. Le genre du volume doit plaire, puisque ce « mois de Marie et du Saint-Rosaire » poursuit vaillamment et sans arrêt sa féconde carrière. Il serait nécessaire de veiller plus attentivement à la correction typographique

Louis Soubigou.

1. A. David, *Nos belles prières à Notre-Dame* ; 12×19, 270 p., 80 fr., Bonne Presse Paris, 1946.
2. *Mois de Marie de la Médaille miraculeuse* ; 12×19, 128 p., 50 fr., Spes, Paris, 1946.
3. Maurice Bessodes, *Notre-Dame et la France*, t. xi, 14×19, 192 p., 86 fr., Bonne Presse du Midi, Vaison-la-Romaine (Vaucluse). 1946.

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

DROIT CANON

R. Le Picard : *Divorce et bien public. Est-il permis de demander le divorce ? Que faire contre le divorce ?* Préface de M. le baron Cavrois de Saternault. In-8° de xviii-188 p. Beauchesne, 1946.

M. le Chanoine Le Picard n'est pas seulement un spécialiste de toutes les questions qui concernent le mariage ; c'est un apôtre qui s'efforce à tout prix de faire passer dans la pratique les solutions proposées par lui. Il médite beaucoup et il écrit peu : deux conditions requises pour ne livrer au public que des ouvrages solides. Juriste de formation, attaché par ses fonctions à l'officialité de Rouen à la défense des règles données par le Code, il peut sembler au premier abord fort distant du moraliste que les exigences de la vie quotidienne mettent en contact permanent avec des hommes et devant des situations concrètes et qui, par suite, se laisse facilement gagner par la tentation de l'indulgence. En fait, la distance est beaucoup moins grande qu'on ne se l'imagine : M. Le Picard a le droit d'écrire, en parlant de son nouvel ouvrage : « Loyalement, l'auteur dira sa pensée. Il la dira à tous ceux qui sont capables de la saisir et de la mettre à profit : aux doctes de qui c'est la mission et le devoir de construire et d'exposer les théories, mais en même temps à ces hommes de la pratique qui sont désireux de comprendre ce qui est et de reconnaître ce qui doit être. Le souci du réel et de l'influence à exercer sur le réel anime et soutient tout cet ouvrage, inspire les thèses, meut les démonstrations, s'affirme jusque dans les titres. Ce livre est un livre de doctrine, où les idées ne manquent pas, et qui veut convaincre, il est moins un livre d'action et qui presse d'agir » (p. xviii).

Ces formules sont très justes ; elles n'empêchent d'ailleurs pas d'ajouter que M. Le Picard est un moraliste sévère. Il connaît la loi et veut qu'elle soit appliquée. Ceux qui s'y refusent, qui tout au moins adoucissent et désirent des adoucissements, il les écarte. Il fait ainsi partie du groupe, assez nombreux à l'heure actuelle, qui souhaite un resserrement de l'Église, une sorte de repliement sur elle-même et qui n'est pas d'avis d'ouvrir à n'importe qui la porte des sacrements. On peut discuter presque à l'infini sur cette disposition fondamentale. Il est en tout cas nécessaire que les partisans de la rigidité fassent entendre leur voix et développent leurs arguments. M. Le Picard a toutes les qualités voulues, naturelles et surnaturelles, pour les représenter.

Deux questions sont posées et résolues dans le nouvel ouvrage du savant auteur. Peut-il être permis en fait de demander le divorce ? Non. Le droit naturel, tout aussi bien que le droit ecclésiastique, l'interdisent. La désagrégation définitive d'un foyer est un danger pour la famille, donc pour la société dont elle est la base. Par suite, si le divorce n'est

pas intrinsèquement mauvais, la demande ne pourrait être faite que dans le cas d'une cause très pressante et très grave, qui n'existe pas en France et en Belgique, car, dans ces deux pays tout au moins, la séparation de corps offre en réalité tous les avantages que l'on peut espérer du divorce. D'autre part, des catholiques ne pourraient solliciter de l'autorité civile le divorce qu'après en avoir obtenu la permission de l'autorité ecclésiastique, car le mariage est une institution de bien public et il n'appartient pas à des particuliers de prendre des décisions lorsque le bien public se trouve engagé.

La seconde question est celle-ci : que faire présentement contre le divorce ?

Il n'y a pas grand chose à attendre *hic et nunc* du législateur ; celui-ci pourra modifier plus ou moins heureusement certains détails. Il n'est pas disposé, et sans doute il ne le sera pas d'ici longtemps, à supprimer le divorce. Du moins reste-t-il possible d'agir de plus en plus fortement sur l'opinion publique, pour rendre évidents à tous les inconvénients d'une situation qui atteint les bases mêmes de l'institution familiale. Et surtout il faut exiger des catholiques, au moment où ils s'apprêtent à contracter mariage, qu'ils promettent explicitement de ne jamais divorcer ; à ceux qui refuseraient un tel engagement, l'Église de son côté aurait le droit, sinon le devoir, de refuser le sacrement. Mieux vaut, déclare M. Le Picard, avoir moins de personnes mariées à l'église que de faire des sacrilèges et des parjures.

La conclusion est formelle. Peut-être des moralistes la trouveront-elle un peu rigide. Elle n'en a pas moins le mérite de se recommander des meilleurs principes du droit et, il faut l'ajouter, de ceux de la morale.

G. Bardy.

F. Cimetier, P. S. S. *Consultations de Droit canonique*, 2e série : Vie ecclésiastique, ministère pastoral, administration, in-8o, couronne de 328 p. Emmanuel Vitte. Édit. Lyon, Paris.

Ce travail de M. le doyen de la Faculté de Lyon rendra un aussi grand service que la précédente série — 286 consultations avec réponses toujours pertinentes, bien motivées par une documentation précise, aideront les interessés à se former l'esprit juridique et à résoudre leurs difficultés pratiques, car le choix des problèmes est très varié. Les tables, heureusement aménagées permettent une utilisation rapide.

Peut-être ces deux livres qui chevauchent sur l'ensemble des articles de notre code sont-ils le prélude d'un travail plus détaillé et méthodique qui correspondrait à ces répertoires pratiques de jurisprudence mis à notre disposition par les soins des civilistes. Un tel ouvrage exigerait sans doute une collaboration étendue, mais rendrait d'inappréciables services.

Ph. Godard.

A. E. Giffard. *Précis de Droit romain*, in-16. tome I, 579 p., tome II, 425 p., Dalloz, Paris, 3e édition remaniée et suivie d'un texte avec traduction des nouveaux fragments de gains.

L'éloge des Petits Précis de la collection Dalloz n'est plus à faire, mais il vaut la peine de signaler la réédition du *Précis de Droit romain* en 2 volumes de l'éminent professeur de la Faculté de droit de Paris, M. Giffard. Ici le souci de toujours tenir à jour ces instruments de travail de nombreux étudiants, et qu'aborde aussi très volontiers un public cultivé, curieux de connaître les sources mêmes de notre droit actuel, a conduit l'auteur dans la conception de son travail.

C'est plus que de la haute vulgarisation, c'est vraiment œuvre scientifique. Souhaitons qu'elle serve de modèle dans bien d'autres disciplines qui seraient ainsi rendues plus accessibles à tous ceux qui leur portent un véritable intérêt sans pouvoir, faute de temps, procéder eux-mêmes à des recherches démesurément longues.

J. Ph. G,

SPIRITUALITÉ

Dom M. Boval, O. S. B., *Les litanies de Lorette*, Histoire, symbolisme, richesses doctrinales, in-16 j., 515 p., J. Dupuis, Charleroi-Paris.

L'ouvrage s'ouvre par une répartition logique des invocations, puis commence l'histoire. Trois sources sont mises à contribution : les *Laudes marianæ*, qui ont fourni la matière, conjointement avec l'*Hymnologie du Moyen Age ;* très spécialement diverses litanies antérieures, imitation des Litanies des Saints. L'auteur en cite plusieurs *in extenso* et nous lui en savons gré, tant elles sont belles. Celles qui ont exercé une influence certaine sur les Litanies de Lorette datent tout au plus de la fin du xve siècle. Les Litanies de Lorette en seraient une compilation, en usage à Lorette où elles furent chantées tous les samedis depuis 1575, compilation très avisée, qui choisit dans les litanies anciennes les invocations les plus heureuses. La dévotion de la chrétienté pour la Maison de Lorette et l'affluence des pèlerins explique la diffusion de cette prière et son approbation par Sixte-Quint en 1578.

La partie suivante aborde l'explication des treize invocations symboliques (seulement) depuis *Speculum justitiæ* jusqu'à *Stella matutina*, après un aperçu rapide sur le symbolisme en général. Les allusions scripturaires, plus ou moins claires, sont signalées et exploitées, amorçant le commentaire doctrinal et spirituel, commentaire très soucieux d'orthodoxie et nourri de citations patristiques, l'un des meilleurs à notre connaissance.

Il faut relever l'érudition de l'ouvrage, œuvre de science autant que de piété, ainsi que la convergence des explications autour de la doctrine de la Médiation universelle de la Très Sainte Vierge. En appendice, une longue « bibliographie de la Médiation mariale » accuse encore cette intention de l'auteur. Un autre appendice (74 pages) reprend la question brûlante de l'authenticité de la *Santa Casa*. Elle donne raison à la piété traditionnelle et justifie pleinement le décret du 12 avril 1916.

Dom Ch. Poulet, *La sainteté française contemporaine, sous le signe de Marie*, in-16 j., 282 p., Beauchesne, 1946.

Il faut féliciter l'auteur de son nouveau dessein : faire prendre conscience aux Français des trésors spirituels extraordinaires qu'ils détiennent, dans la personne de leurs saints. A cette fin, il a entrepris, en marge de ses travaux en cours, de ramasser en dix volumes le meilleur de la sainteté française contemporaine, sujet immense, déposé en mille livres, en des biographies souvent très longues, qui n'atteindront jamais le grand public. Le premier volume commence « sous le signe de Marie ». Y déroulent leur histoire, avec cette aisance du style bien connue chez l'auteur, cinq fondatrices et cinq fondateurs : les Religieuses de l'Assomption, Notre-

Dame de Sion, Marie Réparatrice, Marie Auxiliatrice et Notre-Dame du Cénacle. Groupement évocateur, qui fait désirer celui que nous prépare l'auteur dans un second volume : *Convertis.*

Abbé J. Harang, *Mystères du Christ, mystères du cloître*, in-16, 142 p., Bonne Presse, 1945.

Mise en œuvre d'une pensée juste : l'histoire de l'Église fresque gigantesque, prolonge à travers le temps les mystères de N.-S. Jésus-Christ. Il n'en est aucun qui ne soit représenté par un ordre religieux. Leur simple énumération remplirait un livre. L'auteur a fait un choix ; dix-neuf mystères, dix-neuf ordres religieux ; dix-neuf fleurs féminines — il n'est question ici que des ordres de femmes — cueillies « dans la splendeur du jardin monacal français », depuis les Trinitaires jusqu'aux Petites Sœurs de l'Assomption.

Ni synthèse ni compilation : simple essai invitant à pénétrer plus avant. Chaque ordre, par son idéal, son but, son esprit, fait écho au « mystère » de sa vocation. Des renseignements utiles font suite à l'exposé spirituel.

Dom Jean Maze, *Souverains et monastères*, in-16, 293 p., Éditions de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1945.

Coulant de style, sans prétentions érudites, l'ouvrage plaira à tous. Il se recommande aux amis des moines et des monastères. Il témoigne d'un authentique amour du monachisme historique. Il plaira aux érudits, non moins ; il est si riche de faits, de renseignements inédits, dans la ligne monastique toujours, où il se cantonne très résolument, très modestement... très heureusement. Intéressante contribution à l'histoire du monachisme, à sa vulgarisation au meilleur sens du mot. D'une plume sélective et alerte, avec un flair monastique parfait, il récolte, au cours des règnes qu'il parcourt, tout ce qui concerne « moines et monastères », dans la vie, les mœurs des grands noms de l'histoire : rois et reines, qui se sont interessés aux moines, qui ont fréquenté les monastères, qui ont commencé ou achevé leur carrière à l'ombre des saintes murailles, qui ont joué leur rôle dans l'expansion monachique, et ont subi manifestement l'influence monacale. Une quinzaine de figures défilent, à preste allure, sortant d'horizons différents, depuis Sigismond de Bourgogne jusqu'à Philippe II, coupés de quelques groupes : les rois de l'Heptarchie saxonne, deux rois d'Arménie, quelques reines d'Occident.

Témoignage plus ample même en faveur de l'histoire de l'Église, en faveur de toute histoire objective, dont il éclaire enfin certains aspects trop négligés.

R. P. Ephrem Longpré, O, F. M., *la Vierge Immaculée.* Histoire et doctrine, in-16, 60 p. Éditions franciscaines, 1945.

Brochure d'excellente vulgarisation théologique : en quelques pages, elle fournit une vue d'ensemble claire et complète de l'histoire et de la doctrine de l'Immaculée Conception. Tout cela est vu par un Frère Mineur, confrère et disciple de Duns Scot, héritier de la grande dévotion franciscaine. Mais qui lui en voudrait d'une si noble ascendance ? Tout le

monde s'incline devant les titres de l'ordre franciscain à se dire le promoteur principal de la reconnaissance du grand privilège marial.

Les opinions sont présentées loyalement, comme telles. Il va sans dire que le Révérend Père met les siennes en bonne lumière. C'est un convaincu et un apôtre ! Ainsi n'a-t-il aucune hésitation à attribuer à l'Immaculée Conception toute la somme possible de grâce sanctifiante, et tout l'emploi actuel de cette grâce, même « a primo instanti », dont l'âme de la future Mère de Dieu était surnaturellement capable. Il plaide également, pour ce qui concerne le mode de préservation du péché originel, en faveur de l'opinion — qu'il souhaite voir adopter par la théologie mariale — qui exempte la Très Sainte Vierge de la dette elle-même du péché originel. Question plus délicate, puisqu'elle se heurte à des oppositions d'école qui ne tomberont pas du jour au lendemain. Nous ne voulons pas ranimer ici la querelle du motif de l'Incarnation. N'importe, cela fait du bien à lire et serait-on le moins scotiste du monde, on souhaite une large diffusion à ce petit ouvrage, qui est un beau geste de piété mariale. Puisse-t-il contribuer à faire la lumière sur les points encore obscurs du « mystère immaculé » en vue d'un culte de la Vierge toujours plus proche de l'hyperdulie du ciel.

R. P. Fr. Bergounioux, *Mineurs et Prêcheurs*, petit in-16, 109 p., Éditions franciscaines, 1946.

Quatre panégyriques, prononcés par l'auteur : deux pour célébrer les Fondateurs des deux Ordres frères : saint François d'Assise et saint Dominique ; deux consacrés aux disciples de choix que furent saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin.

Rapprochés intentionnellement, en tribut d'affection filiale, en témoignage d'admiration et de reconnaissance, en un beau geste aussi de charité fraternelle ! Et l'auteur, on doit s'en rendre compte, a mis à les composer autant de cœur que de talent et de science.

R. P. Jean-Fr. Motte, O. F. M., *Le vrai visage du Tiers-Ordre*, petit in-16, 128 p., Éditions franciscaines, 1945.

Cette brochure dénonce les contrefaçons de la vie tertiaire franciscaine. Elle expose succinctement et clairement l'origine, l'actualité, la vraie nature du T.-O., son idéal, son esprit, son organisation, sous le double aspect personnel et communautaire. Son actualité est mise en excellent relief, avec témoignages à l'appui. De même son insertion dans l'Action catholique comme organe de formation. Dans des proportions modestes, il y a là une belle réalisation, capable de rajeunir l'institution, là où elle en aurait besoin, et lui gagner des adeptes convaincus et fervents.

R. P. J. Berthier, M. S., *Abrégé de Théologie dogmatique et morale*, 6e édition, in-8o, 823 pages, 31e mille, Em. Vitte, 1946.

On connaît ce précieux ouvrage qui, en un seul volume, (820 pages) met à la disposition des prêtres absorbés par les soins du saint ministère, toutes les notions de Théologie dogmatique, morale, pastorale et mystique, de Droit canonique et de liturgie, qu'ils ont à tout moment

besoin d'avoir sous la main. Sa diffusion toujours plus grande dit assez la valeur de ce Manuel, mine inépuisable de renseignements, véritable petite bibliothèque théologique : 24.000 exemplaires dans les vingt années d'avant-guerre ! L'affluence des demandes a décidé la publication, en 1927, d'une 4me édition complètement refondue. La 5me a suivi de près. Des traductions s'impriment en différents pays étrangers. Avec la 6me édition française, nous voici au 31e mille. Elle n'est pas un remaniement, qui ne s'imposait nullement ; des fautes signalées ont été corrigées, des citations et des renvois vérifiés, quelques points obscurs précisés, les récentes décisions romaines introduites. Un ouvrage de ce genre s'impose. Il n'est pas écrit pour faire abandonner les auteurs plus développés. Visant à être pratique, il évite la spéculation, invitant à chercher ailleurs une science plus étendue. Pour les jeunes prêtres, il peut être un bon instrument de repasse ; aux prêtres surchargés d'occupations, il offre un guide commode qu'ils consulteront en toute sécurité.

M.-A. Devinck

Joannès G. : *Le Sacerdoce de la mère.* In-18, 36 p., Association du Mariage chrétien, 1944.

Mlle G. Joannès est bien connue de tous ceux qui s'intéressent à la vie spirituelle. Elle vient de publier un nouveau travail, dont il ne faut pas juger la valeur au nombre restreint de ses pages. Il suffit d'ailleurs d'ouvrir la brochure qu'elle nous présente pour remarquer la densité de l'impression. En d'autres temps, des écrivains plus amis de la réclame auraient facilement doublé l'étendue matérielle de l'ouvrage. A bon droit, Mlle Joannès a préféré la doctrine. Ici elle se propose de mettre en relief la grandeur de la fonction maternelle qu'elle compare, un peu audacieusement peut-être, à un sacerdoce. Le mot est à la mode : elle fait comme tout le monde en l'employant. Elle écrit du reste des pages très émouvantes sur les mères des prêtres et leur rôle dans la naissance et la protection des vocations de leurs enfants. Elle parle de la très Sainte Vierge, mère du prêtre éternel, avec une chaude et bienfaisante tendresse. Elle trouve ainsi le chemin des cœurs. Nul doute que ce petit livre ne soit destiné à être pour beaucoup de mères chrétiennes une lumière et un aliment de vie.

G. Bardy.

Dom Godefroy Belorgey : *Pratique de l'oraison mentale.* Tome I : Oraisons ordinaires. In-16, 255 p., Édit. du Cerf, 1945.

Les lecteurs du premier ouvrage de Dom Bélorgey : « Sous le regard de Dieu », en avaient apprécié les rares qualités de solidité et de sens pratique, d'onction et de force persuasive. On attendait le suivant qu'il avait annoncé, sur l'oraison, avec un préjugé tout à fait favorable et une certaine impatience.

Personne ne sera déçu. C'est un maître qui nous conduit, un fils de saint Benoît et de saint Bernard pour qui le primat de la vie contemplative ne se discute pas, pour qui tout se subordonne, dans la vie religieuse surtout, à la réalisation de l'union à Dieu constante et parfaite. Pour permettre au grand nombre des chrétiens fervents d'atteindre à cette vie de prière continuelle dont le Seigneur a formulé le commandement, Dom Bélorgey utilise sa grande expérience des âmes. On savait déjà, grâce à Dom Chautard et à Dom Lehodey, que la vie claustrale n'isolait pas au point de rendre le moine étranger et incompréhensif devant les difficultés quotidiennes de l'apôtre prêtre ou laïc, et que les directives les plus éclairées, les mieux adaptées aux divers genres de vie devaient être recherchées auprès de ceux qui, placés plus haut, dirigent avec plus de sérénité et de perspicacité les forces spirituelles dans le grand combat pour le triomphe du règne de Dieu.

L'auteur tire de la règle de saint Benoît des principes universellement valables qui sont à la base de ce bel ouvrage. Un trait ressort on ne peut plus clairement : l'insistance sur l'aspect pratique, sur l'importance du rendement. Les controverses théoriques amplifiées parfois démesurément et souvent stériles sont ici absentes, encore qu'une doctrine facile à discerner soutienne l'ensemble. La solution de difficultés courantes — temps d'oraison, choix des sujets, lectures, préparations, etc. — est apportée brièvement, avec netteté. Une des préoccupations essentielles dans la Partie générale du livre est d'établir le caractère de continuité nécessaire entre les temps explicites de prière et l'ensemble de la vie, la facilité de l'oraison pour ceux qui sincèrement cherchent Dieu. La méthode, indispensable de nos jours, manquerait radicalement son but si elle voulait remplacer une atmosphère de présence de Dieu par un exercice épisodique et violent que ne prolongerait une journée recueillie sous le regard divin.

Dans l'étude particulière des degrés d'oraison ordinaire, l'auteur consacre des développements étendus à l'oraison de simplicité : les quatre derniers chapitres, qui rendront de précieux services grâce à la précision des consignes, les exemples, les extraits les plus variés et suggestifs des maîtres spirituels. Les directeurs y trouveront des conseils sûrs pour guider les âmes aux étapes peut-être décisives dans leur ascension. De même, bien entourés des mises en garde indispensables, les seize équivalents de l'oraison qui nous sont présentés, mettront à l'aise des cœurs généreux aux prises avec des difficultés réelles, passagères ou persistantes.

L'état de prières, le don réel de l'esprit et du cœur et la conversation avec Dieu ne sauraient être empêchés par la suspension d'un

moyen technique auquel l'homme ou les circonstances ne peuvent parfois s'assujettir.

Puisse un livre de ce genre être lu, médité et vécu !

Ph. G.

R. P. Roguet O. P. : *Catéchisme des grands et des petits.* In-12, 436 pages, Prix 120 fr. Éditions Siloë, 80, rue d'Amsterdam, Paris (9e).

Dans cet ouvrage, le R. P. Roguet livre à l'impression les causeries radiophoniques où il est passé maître. On y retrouvera cette cordialité et cette aisance qui réjouissent toujours les auditeurs de la « radio ».

C'est un grand mérite du R. P. Roguet d'avoir réussi, malgré les exigences de l'actualité et les digressions qu'elle impose, à fournir un livre d'apologétique d'un seul tenant, à moitié chemin entre une initiation pédagogique assez simple, convenable à des commençants, et une démonstration plus poussée, plus dialectique, adaptée à des esprits déjà évolués. Aussi a-t-il intitulé son ouvrage : *Catéchisme des Petits et des Grands.* La forme dialoguée, où les saillies imprévues ne manquent pas qui amènent le sourire, donnent au livre une vie, une flamme qu'on n'est pas habitué à rencontrer dans les manuels ; et de cela aussi il faut féliciter l'auteur.

Lui-même ne se dissimule pas les défauts de son œuvre : elle est davantage composée pour être dite et écoutée que pour être lue ; les interlocuteurs ne sont pas de même catégorie et la rigueur du raisonnement n'est pas la même partout ; les périodes liturgiques, où se déroulèrent les leçons et qu'il était nécessaire de faire vivre aux auditeurs, influent inévitablement sur le bon ordre de la composition. Mais peut-être cela même contribue-t-il à une plus grande variété ; et un certain nombre de lecteurs, moins « appliqués » que les autres, seront-ils heureux de trouver, au cours de leur ascension aux vérités élevées, quelques paliers de repos.

Tel quel, nous pensons que cet ouvrage arrive à son heure et qu'il sera utile aux maîtres pour donner de la vie à leur enseignement, aux disciples pour entrer dans la voie de la Vérité et s'y complaire.

C. Lebrun.

Chevrot (Mgr) *Dans le silence.* 1 vol. broché. Bloud et Gay. Paris : 60 fr.

Depuis des années déjà, Mgr Chevrot est un des maîtres le plus écoutés de la chaire chrétienne. On a publié de lui des recueils d'instructions qui étendent au loin l'influence de sa parole ordinairement réservée aux fidèles parisiens de Saint-François-Xavier.

Il faut féliciter ses éditeurs de nous avoir donné la fleur des sermons qu'il a prononcés durant les sombres jours de la guerre,

pendant l'occupation allemande ; et c'est une consolation de penser que, dans cette période où tout semblait accablé sous un joug de fer, la parole de Dieu n'a jamais été enchaînée ; qu'elle s'est fait entendre, grâce au zèle intrépide des apôtres, disciples et successeurs de ceux qui fondèrent l'Église ; Mgr Chevrot est l'un de ceux-là et ce livre en porte l'irrécusable témoignage.

Dans le cadre des Évangiles du dimanche, Mgr Chevrot a su traiter des questions d'actualité brûlante et, sans se départir de la sérénité que donne la possession de la vérité, il a maintenu contre les puissants du jour le droit des faibles et des opprimés. Les silences mêmes sont éloquents chez lui et on y sent transparaître les protestations du Droit méconnu, foulé aux pieds. Mais sa parole, toujours mesurée, d'un style si pur, a des traits de flamme. Rien n'est négligé ; toutes les sciences sacrées et profanes apportent leur concours à la démonstration évangélique : tel rite de l'Église, tel passage de la Bible, tel événement historique donnent leur lumière et renforcent la puissance, l'efficacité du discours. Tel passage d'Isaïe, livré sans commentaire, paraît d'une telle actualité et porte une telle condamnation contre les agissements de la « puissance occupante » qu'on se demande comment l'audace de Mgr Chevrot n'a pas été suivie d'une arrestation immédiate. Mais il allait toujours... c'est seulement aux derniers jours de l' « occupation » qu'une « retraite » chez des amis qui le vénèrent sauva Mgr Chevrot de la déportation et peut-être de la mort.

On l'a dit avec raison : « ce livre comptera parmi les plus grands livres de spiritualité de notre époque, parmi ceux qui lui sont le mieux adaptés ».

C. Lebrun.

Desplanques Fr. : *Paraboles pour la seconde équipe.* In-16, 224 p., Édit. Spes, 1945.

Un beau livre d'entraînement pour nos jeunes dirigeants chrétiens. Pour eux le problème — le seul problème — est d'être uniquement et totalement chrétiens. Leur mission est de « dresser ici-bas l'immense échafaudage du Royaume qui doit couvrir toute la terre ». Ils sont de cette seconde équipe (la première, celle des Juifs déicides, a été congédiée) qui mènera la tâche à bien. Une belle équipe, une équipe extraordinaire qui « se remue, saisisse, étonne ». Ils doivent être ces chrétiens qui rendent le Christ présent et visible, résolus à participer dans la plénitude au Seigneur. Ils formeront « l'armée de métier » qui remportera la victoire.

A quelle meilleure école se mettre que celle des Paraboles, c'est-à-dire « de l'initiative débrouillarde, du risque et de la joie dans la conquête ». C'est ce que leur apprend le R. P. Desplanques en des pages aussi émouvantes que celles de « *la Messe de ceux qui ne sont pas prêtres.* » Nos jeunes — et les autres — y apprendront à devenir les « bons ouvriers du Royaume », débrouillards et joyeux, imprudents et sublimes et des authentiques Bons Pasteurs, qui, « en ces temps de fer et de feu auront la sainte audace de se proclamer frères les uns des autres et de vivre comme tels. »

G. B.

PHILOSOPHIE ET HISTOIRE RELIGIEUSES

PHILOSOPHIE

HOURS (Joseph) : *Œuvre et pensée du peuple français*, in-8° de 359 pages. Paris, Bloud et Gay, 1945. 150 fr.

Cet ouvrage imprimé en 1945 semble avoir été écrit pendant l'occupation : il s'arrête en fait au 17 juin 1940 et ne parle de la suite que par allusions.

L'auteur est préoccupé d'aider le peuple français à prendre plus nettement conscience de son caractère propre et il faut le louer spécialement d'avoir mis en lumière l'influence chrétienne à ses origines. A une époque où l'on a trop tendance à faire naître la France à la Révolution, c'est là un grand mérite. Ce n'est pas tant à la série des faits qu'il s'attache qu'à leur enchaînement. Et au lieu de chercher à « justifier devant les faits une conception politique préalablement établie », à la manière de Bainville, Bayet, Ribout ? et surtout Seignobos, il met l'accent sur l'aspect social, bien que celui-ci paraisse trop lié à une conception de la démocratie qui est elle-même très politique. Du moins c'est une démocratie chrétienne qu'il a en vue ; cependant certaines modalités qu'il envisage sont assez discutables.

L'auteur étudie le peuple français à cinq points de vue : I. les origines ; II. la formation de l'État ; III. l'état monarchique ; IV. la France bourgeoise ; V. Peuple et Bourgeoisie. Les trois premiers livres envisagent à la hâte un passé long de dix-huit siècles et les deux derniers s'étendent longuement sur la Révolution et ses suites jusqu'à nos jours.

De la première partie, je ne dirai pas grand'chose, tant elle est résumée. Bien présentée, bien écrite, comme d'ailleurs tout le volume, elle passe trop vite pour que les figures principales ressortent avec quelque relief, à moins qu'elles ne nous soient déjà familières. La reconstitution de la France, pièce par pièce, par la dynastie capétienne est décrite d'une manière vivante, sans que l'on nous ait dit les raisons qui amenaient si souvent sa désagrégation. Pourtant tout le problème est là. La lecture de l'*Histoire de France* par Bainville me laissa jadis fort désappointé à ce sujet. Certes, les apanages défaisaient sans cesse cette toile de Pénélope péniblement cousue, mais alors pourquoi les justifier et surtout pourquoi les rois y recou-

raient-ils constamment ? Deux ou trois remarques en passant. Si le nom de nos villes rappelle habituellement celui des tribus gauloises, par contre, le nom de nos rivières et de nos montagnes ne se rattache en rien aux langues celtiques. Il y a là des souvenirs d'une puissante civilisation due à des peuples antérieurs, ancêtres trop négligés de qui nous descendons pour la plupart. P. 68. Je ne crois pas à l'hostilité générale contre le clergé français sous Philippe le Bel : c'est une idée moderne qu'on a tort de transposer dans ce temps-là ! Ce gallicanisme, comme on l'appelle, n'en est pas un, car le vrai gallicanisme venait de la résistance du clergé français à l'autorité du Pape. C'est le pur anticléricalisme de nos jours que l'on voudrait retrouver au XIVe siècle. Philippe le Bel, besogneux, prit de l'argent à son peuple, à son clergé, aux banquiers juifs, lombards et aux templiers de son royaume, comme nos gouvernants le font, sans qu'ils soient anticléricaux en cela. Quant à sa lutte avec Boniface VIII, elle tenait à la question théologique du pouvoir indirect qui n'est pas encore complètement élucidée. P. 76. Il n'est pas exact que pour notre roi Charles V « la politique fut un acte distinct de la morale ». Joseph Calmette a précisément démontré le contraire dans le récent ouvrage qu'il lui a consacré.

L'histoire de la Révolution Française est racontée *con amore*, diraient les Italiens. Parfois l'auteur, partisan de la démocratie, ne la distingue pas suffisamment de la démagogie qui alors en tenait lieu trop souvent. Il est assez porté à passer sous silence ou à survoler les pires excès de la rue ou des assemblées, de telle manière que seuls les professionnels peuvent s'y reconnaître. Ainsi les massacres de septembre revèlent-ils la fureur patriotique du désespoir parisien. Tout simplement. L'Église n'en a pas jugé de la sorte, elle qui a béatifié recemment bon nombre de ses victimes. Bien des lois et bien des mesures relatives à la spoliation des droits et des biens de l'Église sont présentées dans un faux jour, sans aller pourtant jusqu'à approuver le côté schismatique de la Constitution civile du clergé. Il n'est pas admissible non plus d'écrire que dans la guerre avec l'étranger, le roi a souhaité la défaite de la France et son invasion. Qu'on reproche à Louis XVI sa faiblesse de caractère ou plutôt sa mésintelligence de certaines questions, passe encore ; mais qu'on ne lui prête pas d'aussi vils sentiments !

La même tendance, aussi accusée, se remarque dans la partie qui va de Napoléon à nos jours. Ainsi, p. 267, Bossuet, de Maistre et Bonald sont donnés comme des « ennemis déclarés de la raison ». Ailleurs, on adopte les préjugés des anticléricaux. Rendre l'école primaire religieuse, c'est la placer sous la dépendance du curé ; accorder aux catholiques la liberté de l'enseignement secondaire, c'est préparer deux classse dirigeantes hostiles. On approuve le

coup d'État de septembre 1870, fait par des républicains sans mandat en présence de l'ennemi ; on blâme celui de juin 1940, où la légalité fut plus respectée, etc. etc., La rédaction de toute cette seconde partie serait à retoucher, à mon avis du moins, mais alors ce ne seraient plus les idées de l'auteur. Par distraction sans doute, il admet, p. 293, la thèse maurassienne des minorités confédérées pour fonder la troisième République et lui donner avant tout son caractère antireligieux : « moyenne et petite bourgeoisie avec forte participation d'éléments protestants, voire israelites, ayant une communauté réelle d'éducation, de doctrine et de méthodes », par le lien de « la franc-maçonnerie, le pouvoir « spirituel indispensable », Il sera beaucoup pardonné à l'auteur pour cet aveu dénué d'artifice comme pour avoir tracé un tableau idyllique du bien-être général, de la prospérité et de la tranquillité de la France sous la Restauration, Louis-Philippe et Napoléon III, et, il aurait pu ajouter, sous la République conservatrice. Il reconnaît même que le pays ne fut jamais plus heureux, tout en mettant en garde contre la civilisation matérielle que cela représentait. Il y avait bien autre chose, puisque la France s'agrandissait au dehors et qu'au dedans la littérature, les sciences, les arts, étaient en pleine floraison, et que la religion était respectée et favorisée.

S. Vailhé.

Louis de Villefosse, *Lamennais ou l'occasion manquée*, petit in-8º, 297 pages, avec portrait. Paris, Jean Vigneau, 1945. Prix : 192 fr.

En littérature comme en histoire — et Lamennais appartient aux deux — les Français aiment assez à revenir sur les mêmes sujets, à recuire le même chou, comme disaient prosaïquement les classiques latins. C'est ce qui nous vaut une nouvelle réhabilitation du prêtre breton, philosophe, politique et sociologue ; par contre, nous avons, aussi, exprimée en termes littéraires et parfois acrimonieux, une nouvelle condamnation de l'Église par quelqu'un qui semble la connaître du dehors et du dedans. Les intentions, d'ailleurs, ne sauraient donner lieu à la moindre équivoque. Il écrit, page 158, « pour ceux qui attendent du catholicisme, en plus d'une explication métaphysique du monde, une loi répondant aux aspirations profondes de l'humanité, qui sentent que les préjugés funestes en honneur au siècle dernier dans l'Église n'ont pas totalement disparu de son sein et qui, désireux de prévenir les erreurs possibles de demain, ne redoutent pas de connaître celles d'hier et leurs conséquences ». Dans ces *mea culpa* frappés sur la poitrine d'autrui, c'est toujours l'Église dont on instruit le procès, alors que ses soi-disant victimes sortent à peu près ou complètement indemnes. En libéral impénitent,

notre auteur se garde bien de déroger à cette tradition, et je ne vais pas accumuler les citations à l'appui, car il en est plus convaincu que moi-même. Lamennais voulait que l'Église le laissât réclamer à sa guise toutes les libertés dites modernes, que nous avons eues depuis et qui ne nous ont guère apporté la paix et le bonheur.

L'auteur affirme en 1945 que l'ouvrage a été écrit lors des troubles espagnols. Cette date anticipée assignée à son étude n'empêche pas d'ailleurs Louis de Villefosse de jeter la pierre au pape Pie XII pour ce qu'il a fait et ce qu'il a dit, surtout pour ce qu'il n'a pas fait et n'a pas dit, lors de la dernière guerre. Et nous sommes ainsi au vrai cœur du sujet, à la conclusion voulue. Tous les papes ont eu tort depuis Grégoire XVI, sauf Léon XIII à qui l'on ne ménage pas les éloges, restreints çà et là par quelques réserves. Quant à Pie X, « qui ne manifestait pas des dons exceptionnels d'intelligence » (p. 263), il est vraiment la bête noire. On l'accuse même, p. 268, d'avoir voulu la défaite de la France en 1914 et d'avoir envoyé à Vienne des encouragements non équivoques contre la Serbie. Il n'a rien compris, non plus, aux visées des modernistes qui voulaient ramener les masses populaires dans le giron de l'Église et réconcilier la religion et la science, en mettant l'accent sur l'esprit évangélique plus que sur le dogme, p. 263. Ceux qui ont lu les ouvrages et les Mémoires de Loisy et de Turmel, pour ne citer que ces deux-là, ne seront guère de cet avis. L'auteur prend-il ses lecteurs pour des ignorants ou des imbéciles ? c'est vraiment dommage, car tout n'est pas à rejeter de son livre. Mais c'était à lui à faire le point. Pour reprendre une expression inscrite dans le titre de son ouvrage il a manqué son sujet, bien plus que les papes du XIXe et du XXe siècles n'ont manqué l'occasion de servir la cause de la vraie liberté.

S. Vailhé.

CHRONIQUE des REVUES

Revue d'Histoire de l'Église de France

Tome XXXI, n° 119 : juillet-décembre 1945.

Gustave Bardy : *Remarques critiques sur une liste de Saints de France*, ...exactement sur la « Liste chronologique des Saints de France, des origines à l'avènement des Carolingiens », publiée dans le précédent fascicule, par M. Cristiani, doyen de la Faculté des Lettres de Lyon. Instructif sur l'hagiographie générale des premiers saints de notre pays. Combien il reste à faire la lumière sur leur histoire, et, pour pas mal d'entre eux, sur leur existence !

Noël Valois, membre de l'Institut : *Les essais de conciliation religieuse au début du règne de Charles IX.*

Gabriel Le Bras : *La vitalité religieuse de l'Eglise de France. Pour l'étude historique de l'énergie chrétienne.* Conception du plan d'une vaste enquête, élargissement de celle déjà en cours sur la pratique religieuse. Elle groupe ses recherches sous les deux chefs : les signes de la foi, les preuves de la moralité.

Du même auteur : *Notes de statistique et d'histoire religieuse ;* suite de l'enquête sur la pratique religieuse (huitième article). M. Le Bras a bénéficié des documents dont M. le chanoine Boulard a tiré : *Problèmes missionnaires de la France rurale.*

Tome XXXII, n° 120 : janvier-juin 1946.

Statuts et liste des Membres de la Société d'Histoire ecclésiastique de la France, modifiés à l'Assemblée générale du 22 juin 1946.

Jean Lestocquoy : *L'origine des évêchés de la Belgique seconde :* Les études antérieures sur ces évêchés. L'évangélisation au IIIe siècle. Faible probabilité d'évêchés organisés au IVe siècle. Les évêchés doubles : Noyon-Tournai, Cambrai-Arras. Le cas de Thérouanne-Boulogne.

Léon Cristiani : *Luther et la Faculté de Théologie de Paris.* L'appel de Luther au concile (1518). Appel de Luther à l'Université de Paris. Les premiers courants luthériens à l'Université de Paris. Noël Beda, premier syndic de la Faculté de théologie. La censure parisienne des erreurs de Luther. Mesures de répression. Réactions luthériennes. L'arrêt du Parlement de 1523.

Charles Ledre : *Un archevêque français au Concile de 1811.* Le Cardinal Cambacérès. De l'institution canonique. Une conversation de trois heures. La suggestion de l'archevêque. Episcopat et Empire.

Témoignages. — Cahiers de La-Pierre-qui-Vire : VIII — *Dieu et les dieux.*

Émile Lesimple : *L'âme païenne devant la révélation chrétienne.* Savante exploration des grandes religions de l'antiquité : Grèce, Égypte, Assyrie,

Perse, Inde, Chine, décelant en chacune, aptitudes, prédispositions, doctrines et croyances qui les préparent à l'adhésion chrétienne.

Dom Irénée Gros : *Le problème de la transcendance* de la mystique chrétienne, définitive et totalement neuve, sur toutes les mystiques étrangères. Est-il possible à l'incroyant de percevoir ce qui fait la nouveauté définitive du christianisme ?

Dom Charles Coster : *Vita in vite.* Un problème actuel : l'apport que la spiritualité hétérodoxe, spécialement celle de l'hindouisme, peut offrir à notre spiritualité chrétienne et catholique.

Chroniques étendues de théologie, spiritualité, littérature, pédagogie.

IX. — Mars 1946.

Albert Dufourcq : *Transcendance du christianisme.* Magistrale vue d'ensemble, sous forme de réponse à trois questions : Pourquoi le christianisme n'est-il pas mort, comme tant de religions qu'il a enterrées ? — Pourquoi l'Empire romain n'a-t-il pas réussi à l'étouffer ? — Pourquoi la pensée grecque a-t-elle si souvent échoué dans ses efforts pour le comprendre ?

Dom Urbain David : *Judaïsme et christianisme.* Comparaison des deux alliances, en vue de faire ressortir la supériorité infinie de la nouvelle.

Abbé Charles Ledit : *La vision musulmane du mystère de Jésus.* Le prophète possède une christologie déficiente, mais non point malveillante. Les lacunes de son information sont dues à ceux qui ont divisé leur religion en secte à l'aube du VII[e] siècle. L'ignorance de la pensée chrétienne a entraîné pour l'Islam les conséquences les plus douloureuses. Pour une rencontre dans la charité.

Dom Claude Nesmy : *Fernand Py, tailleur d'images sur bois et sur ivoire.*

A propos d'ouvrages récents, importante chronique sur saint Grégoire de Nazianze et saint Bernard.

X. — Août 1946. *Figures d'aujourd'hui.*

Pierre Ayraud : *Jean-Paul Sartre, « L'Être et le néant ».* « Jean-Paul Sartre, qui met sa nausée en système, contempteur d'un Dieu qu'il veut mort, enclos dans son enfer, incapable d'un apport positif, en dépit d'un engagement qui ne l'engage à rien ».

Dom Claude-Jean Nesmy : *Pablo Picasso, ou le Drame de l'Homme.* « Picasso, le peintre du monde absurde, mais hanté de lui trouver un sens. Évocation de l'angoisse humaine, désir haletant d'en sortir, soif d'une mystique élucidatrice ».

Dom Clément Jacob : *Olivier Messiaen ;* « musicien novateur et doctrinaire mêlant foi et musique, oraison et composition, harmonie et mystique ».

O.-V. de Milosz : *Le temps des prophètes :* « en poésie, un phénomène et une prétention : on demande des prophètes ».

L.-H. Parias : *Introduction à la pensée religieuse de Lanza del Vasto ;* « chrétien disciple de Ghandi qui, à la foi catholique veut joindre l'ascèse hindoue et, grâce à l'Orient, revigorer l'Occident ».

R. P. Raoul Plus : *Ministre chinois et moine bénédictin, Dom Pierre-Célestin Lou Tseng-Tsiang.* « Sur le bienfait de l'Église romaine pour l'Asie ».

Un *long bulletin de Théologie spirituelle*, riche et varié : Vertus chrétiennes, la formation du prêtre, la tradition française, spiritualité familiale, Orient chrétien, Inde et Islam.

Nouvelle Revue Théologique.

Tome LXVII, nº 4. — Septembre-octobre 1945.

Autour de l'Encyclique « Mystici corporis Christi ».

L. Malevez, S. J, : *Quelques enseignements de l'Encyclique « Mystici corporis Christi ».* Le nœud du mystère réside dans l'identité *sui generis* de l'Église et du Christ. Exposé intéressant sur le Saint-Esprit, âme du Corps mystique.

G. Dejaifve, S. J. : *« La théologie du Corps mystique » du P. Em. Mersch.*

A. Kerkvoorde, O. S. B. : *La théologie du Corps mystique au XXᵉ siècle.* Données historiques. Les différents théologiens qui ont contribué à l'élaboration de la doctrine.

G. Lambert, S. J. : *La nouvelle traduction des psaumes.* Appréciation généralement favorable du travail des professeurs de l'Institut biblique.

L. de Coninck, S. J. : *Dachau, bagne pour prêtres.*

Nº 5. — Novembre-décembre 1945.

E. Jamoulle : *Le sacrifice eucharistique au Concile de Trente.* Exposé synthétique de la doctrine conciliaire, en vue d'une explication de la messe, suffisante, uniforme, authentique.

M. Becque, C. SS. R. : *Le cardinal Dechamps et le cardinal Newman.* Convergences de leurs vues en matière d'apologétique interne.

G. Deleuve, S. J. : *Les mouvements catholiques de jeunesse en Belgique et en France.* Regard sur leur évolution depuis 1940.

L. de Coninck, S. J. : *Les conversations de Dachau :* les déficiences de l'apostolat moderne, perçues à la lumière d'un camp qui rassemble plusieurs milliers de prêtres.

G. de Bellevue : *Ex omni tribu et lingua.* Un jeune prêtre libéré fait part de ses expériences pastorales en captivité.

Nº 1. — Janvier 1946.

G. de Broglie : *L'Eglise, nouvelle Éve, née du Sacré-Cœur.* — 1. En quel sens l'Église est nouvelle Eve. — 2. Ce que représente l'idée de naissance appliquée à l'Église. — 3. En quel sens l'Église naît, soit du côté du Christ, soit du Sacré-Cœur. — 4. Précisions complémentaires apportées par la foi et la piété chrétiennes.

Ed. Dhanis, S. J. : *Le problème de l'acte de foi.* A propos d'un livre récent, celui de M. l'abbé Aubert, professeur de théologie au séminaire de Malines : *Le problème de l'acte de foi, données traditionnelles et controverses récentes*, l'ouvrage le plus développé, depuis la volumineuse étude du P. Harent dans le D. T. C. de Vacant.

W. Smett, S. J. : *A propos de l'initiation des enfants.* Résultats d'une enquête commencée il y a deux ans sur l'initiation et ses circonstances : âge, auteurs, processus, extension.

A. Lambert : *Le Prêtre et la littérature.* Quel profit de formation et d'apostolat le prêtre peut tirer de la fréquentation des auteurs.

Nº 2. — Mars-avril 1946.

P. Charles, S. J. : *Les raisons de l'incroyance :* l'incroyance est toujours l'effet d'un certain rétrécissement de l'esprit, et cette étroitesse, si l'on n'y prend garde, est le résultat naturel de la discipline scientifique elle-même.

R. Troisfontaines, S. J. : *Existentialisme et pensée chrétienne.* Vue d'ensemble sur l'existentialisme, philosophie de la subjectivité. Ses deux orientations : chrétienne et athée. Comparaison avec la pensée chrétienne du point de vue de la méthode et de la doctrine. En quel sens il y a compatibilité. « L'occasion est unique pour une philosophie chrétienne ».

G. Marcel : *Le témoignage comme localisation de l'existentiel.* Conférence donnée par l'auteur à l'Académie du scolasticat jésuite de Louvain.

R. Carpentier, S. J. : *La spiritualité du clergé diocésain* doit se garder du « sacerdoce diocésain », qui ne respecte pas l'unité foncière du sacerdoce catholique ; pour s'orienter dans le sens d'une spiritualité presbytérale et diocésaine ; spiritualité très large, ouverte à tous les prêtres, y compris les religieux en service dans le diocèse, et même aux laïcs.

Nº 3. — Mai-juin 1946.

A. Kerkvoorde, O. S. B. : *Le mystère de l'Eucharistie d'après Scheeben.* Essence et signification du mystère eucharistique, en fonction des deux mystères corrélatifs de l'Incarnation et de la Trinité. La notion de l'incorporation s'en dégage comme note fondamentale.

J. Javaux, S. J. : *La paix chrétienne, preuve vécue du christianisme.* Esquisse d'une apologétique de la paix (individuelle et privée), preuve secondaire et complémentaire de la crédibilité.

J. Duhr, S. J. : *Le visage de Marie à travers les siècles dans l'art chrétien.* Exposé intéressant « des dix manières dont s'est incarné au cours de l'histoire le thème de la Mère et de l'Enfant-Dieu ».

L. de Beir, S. J. : *Quelques pratiques magiques chez les Ba-Yaka.* (Mission de Ngowa, Congo Belge).

E. de Moreau, S. J. : *Le parti catholique belge, de ses origines à 1884,* d'après l'ouvrage récent de Mme Guyot de Mishaegen.

L.-G. Dantinne, O. P. : *Médecin, guéris-toi toi-même ;* à propos de l'invitation adressée par l'archevêque d'York, à revenir à une religion dynamique.

Nº 4. — Juillet-août 1946.

P. Charles, S. J. : *Le scandale de la foi.* La foi est déconcertante... profondément ! Il n'est pas anormal que cela soit ainsi. Il convient pourtant de l'envisager autrement qu'une épreuve imposée à notre raison orgueilleuse.

E. Hocedez, S. J. : *L'unité de conscience du Christ.* Aperçu général de l'étude et justification des conclusions du R. P. Paul Galtier dans l'intéressant ouvrage paru en 1939 : *L'unité du Christ : Etre, Personne, Conscience.*

Fr. Hurtz, S. J. : *La fécondation artificielle ; sa valeur morale et juridique.* Long article (24 pages) dont voici les étapes : Publications récentes ; fécondation naturelle et artificielle, du point de vue biologique, de la morale naturelle, de la théologie, du droit canonique.

Ch. A. Van Hove : *Le Concordat et l'accord missionnaire du 7 mai 1940 avec le Portugal.*

E. Bergh, S. J. : *Le VIIe centenaire de la Fête-Dieu à Liège* (16-30 juin 1946).

A. Naze, S. J. : *Le rayonnement du Bienheureux Pierre Favre.* A l'occasion d'un IVe centenaire.

Recherches et Travaux· — *Université catholique de l'Ouest.*

La nouvelle Revue est présentée en article de seuil par M. J. Pasquier, recteur des Facultés de l'Ouest.

Recherches et travaux n'a pas l'intention de ressusciter l'ancien *Bulletin* de l'Université d'Angers. Elle excepte de son programme « tout ce qui pourrait avoir le caractère d'une chronique des faits et gestes universitaires », ne retenant, comme l'exprime son titre, que « ce qui procède de l'activité créatrice d'une Université ». Revue scientifique au sens le plus large, elle embrasse à la fois théologie, droit, lettres, pédagogie, sciences appliquées, etc.

Recherches et travaux apportera à l'effort scientifique des autres Universités, la contribution des professeurs d'Angers ; celle également des anciens élèves de l'Université, travaillant sous la direction de leurs anciens maîtres. Elle accueillera les conférences de valeur données en cercle d'études par les étudiants et publiera les comptes rendus bibliographiques sur les meilleurs ouvrages nouveaux. La fréquence est de trois numéros par an (deux seulement cette année).

Tome Ier, n° 1 : janvier-juin 1946 (104 pages).

A. Jagu : *La religion d'Epictète.* Un sage authentique de l'antiquité ; un égaré du stoïcisme ; et pourtant « le plus rigoureux et le plus conséquent des stoïciens », et qui présente le rare mérite d'avoir mis sa conduite en accord avec ses principes. — I. Théologie d'Épictète ; II. Notre filiation divine et ses conséquences ; III. Nos devoirs envers Dieu ; IV. La piété d'Épictète. — Une révélation pour beaucoup... et une invitation à lire « les Entretiens » !

Revue Neoscolastique de Philosophie.

Tome XXXIII : août 1940-août 1945.

Albert Milet : *Les « Cahiers » du P. Maréchal. Sources doctrinales et influences subies.* Enquête sur l'activité intellectuelle du P. Maréchal expliquant l'orientation de sa pensée vers les grandes thèses du « Point de départ de la métaphysique ». — L'étudiant. — Premiers travaux personnels. — Influence précoce de quelques philosophes : Bergson, Blondel, le P. Rousselot.

Franz Grégoire : *Hégel et la primauté respective de la raison et du rationnel.* Les rapports de la raison et du rationnel : 1° dans l'ordre de l'efficience ; 2° dans l'ordre du fondement et de la foi ; 3° dans l'ordre de la spécification.

Le numéro suivant paraît sous le nouveau titre :

Revue Philosophique de Louvain.

Tome XXXIV : IIe série, no 1, février 1946.

Georges Van Riet : *La critériologie de Mgr Mercier.* Étude des sources et de l'évolution de la pensée de Mgr Mercier. Préoccupé surtout de l'antinomie de la raison et de l'expérience, il chercha une voie moyenne entre l'empirisme — position Balmès — et le rationalisme — position Kleutgen. « Dans l'ensemble il demeure très proche du jésuite allemand, optant avec ce dernier pour la raison, aux dépens de l'expérience ».

Franz Grégoire : *Hégel et l'universelle contradiction.* Examen détaillé du principe hégélien : la contradiction est la loi fondamentale des choses. — Nature du procédé dialectique dans Hégel. — Manière dont il l'explique en matière de contradiction. — Exposé des quatre sens du mot « contradiction ». — Valeur de sa tentative pour résoudre le problème de l'un et du multiple.

Robert Feys : *La technique de la logique combinatoire.* Initiation à la logique combinatoire sous son premier aspect : technique d'expression et de calculs .

Augustin Mansion : Les prémices de l'*Aristoteles latinus.* Le premier volume de la collection « Aristoteles latinus », édition complète et critique de toutes les traductions latines d'Aristote en usage au Moyen Age. Il contient, après une longue introduction, la première partie du catalogue des manuscrits contenant ces traductions.

No 2, mai 1946.

Gérard Verbeke : *Comment Aristote conçoit l'immatériel.* L'immatériel, dans Aristote, se caractérise négativement par son indivisibilité et par l'absence de passivité ; positivement par la conscience de soi.

Robert Feys : *La technique de la logique combinatoire* (suite et fin).

Werner Peeters : *Hillel ben Samuel, philosophe du XIIIe siècle....* en guise d'introduction à l'ensemble de la philosophie juive au xiiie siècle. L'article s'ouvre par une étude générale sur la philosophie juive à cette époque.

Alphonse de Waelhens : *L'existentialisme de M. Sartre est-il un humanisme ?* « L'existentialisme est un humanisme » n'apprendra rien à ceux qui connaissent déjà « L'Etre et le néant ». « Cet ouvrage apparaîtra un jour comme un malencontreux accident dans la carrière de son auteur ».

Études

Avril 1946.

Jean Daniélou : *Les orientations présentes de la pensée religieuse.* A quelles conditions la pensée théologique reprendra toute sa place dans la vie intellectuelle et redeviendra présente à notre temps. Retour aux sources, bibliques, patristiques, liturgiques. — Enrichissement au contact des influences philosophiques contemporaines : être une Philosophie « engagée ».

Pierre Haubmann : *Actualité de Proudhon :* « Une œuvre colossale... une pensée souvent géniale... l'incarnation du peuple français... » Pourquoi méconnu ? Derrière le polémiste on n'a pas su démasquer le philo-

sophe. — A propos de l'ouvrage du P. de Lubac : *Proudhon et le christianisme.*

Paul Henry : *Intelligence de la Bible.* Présentation de « l'Histoire Sainte, le Peuple de la Bible », de Daniel-Rops. Multiples mérites de composition et de fond, d'un ouvrage qui restera longtemps un classique.

H. Alimen : Découverte à Java et en Chine de nouveaux hominiens,... intermédiaires intéressants entre différents types déjà connus.

Mai 1946.

P. Theillard de Chardin : *Que se passe-t-il en ce moment sur la terre ?* La place des planètes vivantes dans l'univers. — Petitesse et grandeur. — La place de l'homme sur la planète Terre. — La place de notre génération dans l'évolution humaine. — La fin de la vie planétaire.

H. Gertges : *Les déportés français de la prison de Cologne.* Traduction des notes d'un aumônier allemand.

J. Steinmann : *Situation de Ramuz.*

B. Gavoty : *Jeunesses musicales de France.* L'initiation collective à la musique.

L. Barjon : *Quand les chrétiens s'accusent.*

F. de Dainville : *Problèmes humains du monde rural.* Chronique qui met en bonne place « Problèmes missionnaires de la France rurale », de M. l'abbé Boulard.

Juin 1946.

J. Lecler : *La papauté moderne et la liberté de conscience.* La liberté de conscience, notion complexe et équivoque. Il ne suffit pas de s'élever contre les documents pontificaux où cette liberté est condamnée ; il faut voir dans quel sens et pour quels motifs elle l'a été.

P. Deffontaines : *Religion, sites et histoire du peuplement.* Un chapitre de l'ouvrage sous presse : *La géographie des religions.*

L. Barjon : *Le Père humilié ou la Résolution de l'accord.* « L'Otage. Le pain dur, Le Père humilié », trilogie qui prend tout son sens dans la perspective du Calvaire. Chaque pièce illustre à son tour une des phases du cycle rédempteur.

R. Rouquette : *Le Protestantisme français.* Agonie ou résurrection ? La disparition physique... le renouveau dogmatique... la résistance... l'effort de conquête... découverte du catholicisme.

Juillet-août 1946.

Paul Doncœur : *Retour aux sources de la vie sacerdotale.* Commentaire de « Paroisse, communauté missionnaire », « un livre qui pose les principes d'une véritable révolution ». Puissance du système paroissial. Mode missionnaire d'une liturgie, d'une catéchèse et d'une évangélisation conçues pour la conquête. Apostolat collectif : c'est le groupe familial ou social qu'il faut imprégner d'esprit chrétien. Des réformes de structure et non de simples aménagements !...

X... : *Kolkhoses et sovkhozes en Russie.* Sur la situation des travailleurs agricoles dans les exploitations collectives de la Russie soviétique.

J. Abèle : *Naissance de l'énergie atomique :* « Une idée..., une technique..., une foi... »

PATTYN et BONNINGUE : *Yen-an, terre sainte de la Démocratie :* « Relation sur le centre mystérieux et actif, dont l'influence est en train de transformer irrésistiblement l'Asie dans toute sa moitié orientale ».

R. JOUVE : *Vitalité du christianisme en Angleterre.* Édition et Presse. — Groupes d'amitié. — Action sociale. — Orientation religieuse.

La vie spirituelle

Janvier 1946.

E. VAUTIER : *Le Saint-Esprit et l'Unité de l'Église*, d'après saint Thomas d'Aquin.

A. VIARD : *La charité accomplit la Loi.* La charité au service de la communauté chrétienne. — Les qualités de la charité. — La charité et 'accomplissement de la Loi.

M.-J. NICOLAS : *L'essence de la vie religieuse* réside dans la charité ; une spiritualité religieuse qui ne s'inspirerait pas de ce principe serait particulièrement insupportable aux âmes d'aujourd'hui.

M. MELLET : *Saint Augustin, prédicateur de la charité fraternelle,* dans ses Commentaires sur saint Jean.

Février 1946.

Vers quel type de sainteté allons-nous ? Enquête spécialement destinée aux théologiens ; « les aider mieux à comprendre les besoins spirituels de notre temps, les exigences profondes et souvent encore cachées de cette mentalité nouvelle qu'il convient d'éclairer ».

FRANÇOIS DE SAINTE-MARIE : *Sainteté et séparation.* « L'humanisme chrétien véritable est celui de la croix qui fait tout perdre pour retrouver tout au centuple dans la possession du Tout ».

H.-M. FÉRET : *Pour un renouveau du sens chrétien de l'homme,* d'après deux ouvrages « qui donnent au problème si actuel de l'interprétation de l'homme, une réponse saine et vraie » : *Sens chrétien de l'homme,* de Jean Mouroux ; *Consécration,* de Émile Rideau.

A.-M. CARRÉ : *Sainteté et vocation chrétienne.* Rôle irremplaçable du prêtre : nous manquons de directeurs de conscience. — La tentation de la ferveur : « on est avide d'expérience spirituelle, de contact affectif avec Dieu. — Au vingtième siècle, comme au premier, c'est par la vie chrétienne totale, par la vie théologale, qu'on va à la sainteté.

J.-A. ROBILLARD : *Spiritualité du clergé ou spiritualité sacerdotale ?* Le sacerdoce, appartenant à l'unité de l'Église, ne peut fonder une spiritualité distincte.

A. PLÉ : *Conclusion à l'enquête :* Les traits du saint de nos jours, sous quatre chefs : Humanisme chrétien ; Primat de la charité ; Vie communautaire ; Spiritualité de l'état de vie.

Mars 1946.

L'office divin, source de vie spirituelle : Plaidoyer pour les Psaumes. — Le Bréviaire dans la vie du Prêtre. — Introduction aux Psaumes. — La prière des Psaumes. — Thèmes d'enquêtes sur les Psaumes.

Avril 1946.

Le mystère de la gloire de Dieu. Gloire de Dieu ou gloire de l'homme. — La Gloire de Dieu dans le Christ ressuscité. — La Gloire du Christ. — Notre glorification dans le Christ.

H.-C. Desroches : *Le portrait de la charité*, d'après *I Cor.*, ch. xiii.

A. Ancel : *La formation des petits séminaristes*, d'après la vie et les écrits du P. Chevrier.

Vers un séminaire paroissial. La jonction organique du séminaire avec une paroisse ne serait-elle pas le remède à certains risques du régime actuel ?

Mai 1946.

F. Vandenbroucke : *Le Dieu des Psaumes :* Incomparable... Près de nous.

Saint Augustin : *Commentaire du Ps. XLI* : « Comme le cerf s'élance..... »

R. Garrigou-Lagrange : *La foi éclairée par les dons.*

Th. Camelot : *La charité dans la vie des premières communautés chrétiennes.* La communauté fraternelle de Jérusalem. L'Église des frères. — — Charité, miséricorde, aumône. — Les pauvres et les esclaves. — Le souci de toutes les Églises.

Juin 1946.

J. Lebreton : *La révélation du mystère de la Sainte Trinité.* C'est en contemplant le Fils, sous l'animation de l'Esprit, que les disciples du Christ eurent la révélation du Père.

Saint Cyrille d'Alexandrie : *De la Trinité à l'Eucharistie.*

D. Kouzmine Karavaeff : *L'Unité de l'Église :* Méditations d'un orthodoxe russe, devenu prêtre catholique romain.

M.-I. Dumeste : *La spiritualité du prophète Amos...*, envoyé pour manifester la transcendance et la justice vengeresse de Dieu.

Juillet 1946.

H. Paissac : *Le sens de Dieu.* Ce qu'il est ; pourquoi nous n'avons plus le sens de Dieu, comme cela ressort de l'enquête sur la sainteté.

V. Van Imschoot : *La sainteté de Dieu dans l'Ancien Testament.*

H.-M. Schillebeeckx : *Considérations autour du sacrifice d'Abraham.*

Dom J. Leclercq : *Points de vue sur l'histoire de l'état religieux* (2e art.). Après l'histoire des formes de la vie parfaite dans le monde, voici celle des vœux, ou du moins des engagements divers que les chrétiens ont pris pour imiter toujours plus parfaitement notre Sauveur.

Études carmélitaines : « *Amour et violence* ».

Gustave Thibon : *La guerre et l'amour.* La fausse paix ; le lâche est plus loin du saint que l'adorateur de la guerre. — Justification de la violence : Pour que notre faiblesse soit plus forte que la force, il faut qu'elle procède de l'amour de Dieu en nous. — Le Glaive et la Croix. — Purifier la guerre. — Purifier la faiblesse. — Vaincre la guerre.

Jean Lhermitte : *Les sentiments de sympathie et d'agressivité sont-ils inscrits dans nos instincts ?* Analyse de l'instinct en général chez l'homme, épris spécialement de l'instinct de violence, de combattivité agressive.

Georges Parcheminey : *Le problème de l'ambivalence :* dans les névroses en psychologie normale ; dans l'inconscient collectif en psychologie collective, du point de vue des deux grands courants affectifs humains : l'amour et l'agression. — L'ambivalence en psychologie est « cette unité paradoxale faite de tendances opposées et cependant associées ».

Jacques MADAULE : *Amour et agressivité chez Dostoïewski.* « Toute l'œuvre de Dostoïewski apparaît comme un long réquisitoire contre Eros, parce qu'il nous est impossible de recréer par nos propres forces le Paradis perdu ; et comme une pathétique aspiration vers Agapè, qui peut seule nous ouvrir les portes du Royaume futur ».

René HUGGHE : *L'amour et l'agressivité dans l'art.*

P. PHILIPPE : *Dieu de colère ou Dieu d'amour.* « Dieu est infiniment plus généreux, plus grand et plus beau que le monde n'est sordide, mesquin et laid. C'est le primat de l'amour sur l'agressivité. Amour doux et fort, violent si c'est nécessaire, mais amour d'abord ; cf. la Trinité ; le péché originel ; la Rédemption. — Études d'application : « Le mystère de l'Incarnation rédemptrice, la plus haute expression sensible et métaphysique du mystère d'amour de la Trinité, doit informer d'un vigoureux optimisme notre spiritualité tout entière ».

P. Reg. GARRIGOU-LAGRANGE : *La grâce de la Confirmation et le soldat du Christ.*

P. LUCIEN : *Dynamisme de l'Amour.* L'amour et l'agressivité dans une âme totalement livrée à l'Esprit d'Amour : Saint Jean de la Croix.

P. HIPPOLYTE : *Le conflit Doria-Gratien*, les deux premiers supérieurs de la Réforme thérésienne : « Tragédie classique où sont aux prises le rigorisme totalitaire et l'humanisme chrétien, « l'agressivité inquisitoriale et l'amour évangélique.»

Vie intellectuelle

Janvier 1946.

Th.-G. CHIFFLOT : *La reconstruction de l'Église évangélique d'Allemagne.* Il y a eu épuration, puis rassemblement (Treysa) ; malgré tout subsistent les deux tendances divergentes, celle qu'on représente sous le nazisme, « l'Église confessante », et les « Églises intactes ».

Jh HOURS : *Prolétariat et nation.* Le problème est-il bien posé quand on parle de l'entrée du Prolétariat dans la Nation ?

M. CARROUGES : *La crise de la pensée d'avant-garde.* Histoire des revues d'avant-garde, dont le lecteur averti percevra la dramatique signification. Voir la fusion partielle du surréalisme d'avant-guerre dans l'existentialisme actuel.

Février 1946.

A. ROBERT : *Les problèmes de l'Ancien Testament et les orientations de l'exégèse contemporaine.* Depuis une quarantaine d'années, un travail considérable a été fourni, par application de la méthode historique à l'Écriture. — État actuel de la critique sur le Pentateuque, le Prophétisme, les Psaumes et la Sagesse inspirée.

S. GÉRARD : *Éducation chrétienne et laïcisme scolaire.* Il existe en France un vaste système scolaire laïc. Ce serait folie de déclarer la guerre à un tel organisme. — Comment s'adapter à lui ? — L'éducation laïque, par sa nature, réclame un supplément d'éducation spirituelle totale. — Exiger que l'école publique soit d'un laïcisme acceptable pour le croyant. — La neutralité scolaire est-elle acceptable par des chrétiens ? — L'école chrétienne n'est qu'un moyen parmi d'autres de réaliser la pédagogie de la foi. — Éducation chrétienne dans la primitive Église.

R. Troude : *Patrie et Nation.* Deux concepts à dégager. — Au terme de l'analyse : c'est le patriotisme qui mérite de rester vivace ; c'est la notion de la patrie qu'il faut purifier de sa forme nationaliste, forme pathologique et temporaire, éclose au XIXe siècle.

Mars 1946.

A. Piettre : *La crise de la culture et l'enseignement des sciences de l'homme.* Crise d'intelligence, crise de jugement, crise de la connaissance même. — Crise de progrès des sciences dans la pénurie d'âme. — Une réforme de l'enseignement secondaire s'impose en premier lieu. — Nos Universités pourraient chercher à se réformer à leur tour.

J. Hippolyte : *Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience.* Peut-on confronter la pensée de Paul Valéry avec l'existentialisme contemporain ?

W. Weidle : *D'une Russie à l'autre.* Les prodromes de la Révolution ; sa lente maturation au long du XIXe siècle.

Avril 1946.

Y. Congar : *Rythmes de l'Église et du monde.* Dans l'Église comme dans le monde, la vie s'est élargie. Où en sommes-nous dans le mouvement d'expansion qui part du Christ, consécutif au mouvement de concentration qui ramenait tout au Christ avant son avènement ?

J. Mouroux : « *Eros et Agapè* » ; réflexions sur le mystère fondamental de l'amour chrétien, à propos du livre de M. Nygren. Il s'agit dans cet ouvrage « d'une théologie luthérienne de l'Agapè d'après le Nouveau Testament ».

J.-J. Baumgartner : *La politique religieuse de l'U. R. S. S. et ses incidences internationales.* La mouvance de la politique soviétique en matière religieuse ; la réconciliation religieuse ; panslavisme et panorthodoxie ; synchronisation. — « Geste éminemment profitable à sa politique intérieure, sans aucun doute, mais à sa politique extérieure avant tout ».

Mai 1946.

C. Dumont, O. P. : *L'effort commun vers la plénitude*, facteur d'unité chrétienne. — Examen de conscience entre catholiques, sur nos divisions. — Invitation à une amélioration morale personnelle et sociale. — Engager toutes les confessions à réaliser un commun idéal.

X... : *Le problème des transferts de populations*, abordé sous son aspect doctrinal, non sans une constante référence aux faits. — Conflit entre les droits de la personne humaine et ceux des États. — Une position chrétienne dont se dégage une méthode nouvelle, applicable en bien d'autres domaines.

M. Grubellier : *Géographie claudélienne.* La terre catholique. — Connaissance de l'Est. — Des peuples et de leurs vocations. — La géographie claudélienne s'inscrit dans la perspective chrétienne de l'histoire. — Sa conception de l'œuvre « *re-créatrice* » est strictement fidèle à la leçon des Pères de l'Église.

Juin 1946.

François Perroux : *Socialisme et tradition.*

J. Lacroix : *Système et existence.* En quoi consiste le « système » existentialiste, et comment peut-il dialoguer avec « l'existence ».

R. Verneaux : *L'Existence blessée :* esquisse existentielle anti-phénoménologique. — L'être de la blessure. — L'être du blessé. — Et pour

finir : ... « tout le monde verra, passée la mode aveugle et aveuglante, que vous avez refusé de *penser*, et que vous n'avez rien dit, pas un mot, sur les problèmes essentiels que posent à tout homme sa vie, — ses blessures et sa mort, — la vie ».

J. Delhomme - J.-P. Sartre : « *L'existentialisme est un humanisme* ». « La bonne foi et l'authenticité, qui fondent la bonne conduite, sont-elles existentiellement possibles dans la perspective du « pour-soi » néantissant ».

Juillet 1946.

P. de Menasce : *La Théologie de la Mission suivant M. Kraemer.* L'auteur de *The christian message in a non-christian wordl.* — Une contribution de premier ordre à la missiologie protestante. On voit là quelle saisie exacte des rapports de l'Église et du monde est exigée pour la prédication de l'Évangile aux non-chrétiens.

A. Latreille : *Pluralisme ou idéologie d'Etat.* « Obtenir que l'État assure l'équilibre moral du pays par une attitude qui montre clairement que toutes les sociétés jouissent d'une liberté de mouvement absolue et égale ».

E. Dolleans : *Visages de Proudhon.* La personnalité singulière que *Proudhon et le christianisme* du P. de Lubac nous permet de mieux pénétrer. — « Anticlérical et théologien », un beau type d'homme... qui valait autrement que ses livres.

Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne,

Janvier-Mars 1946.

R. Le Senne : *L'homme et la valeur.* Pour chaque homme, à chaque instant, vivre est viser une valeur. — Une valeur doit essentiellement posséder trois caractères : 1. Extrinsécité, aucune valeur ne provient de nous. — 2. Aptitude, exigence à se diffuser, à créer, à se faire aimer. — 3. En se révélant à nous et en pénétrant dans le domaine de l'expérience humaine, la valeur sort de son infinité et prend des déterminations caractéristiques.

Avril-juin 1946.

Alberto-Carlo Blanc : *L'évolution humaine dans le cadre de la cosmolyse.* Interprétation du processus de développement des formes distinctes par « lyse », c'est-à-dire séparation, segrégation, élimination alternative d'éléments culturels primitivement mélangés.

Ch. Masson : *Christ et le temps*, d'après l'ouvrage d'Oscar Gullmann. La notion du temps linéaire est inséparable de la notion néo-testamentaire de l'histoire du salut, dont l'événement central est Jésus-Christ... « Sans Jésus-Christ, la ligne du temps n'a plus de sens et n'a plus de centre ».

Revue du Moyen Age latin

Tome II, nº 1, Janvier-Avril 1946.

M. Lemosse : *La lèse-majesté dans la monarchie franque.*

H. Pelletier : *Hugues de Fouilloy, chanoine régulier de Saint-Laurent-au-Bois.*

A. Boutemy : *Giraud de Barri et Pierre le Chantre.* Une source de la *Gemma ecclesiastica.*

J. Leclercq : *Le genre épistolaire au Moyen Age.*

Mélanges de science religieuse

Cahier 1, 1946.

G. Bardy : *Saint Jérôme et l'Évangile selon les Hébreux.* Reprise de l'examen des renseignements donnés par saint Jérôme sur le mystérieux

apocryphe, en vue surtout « de faire mieux connaître les méthodes employées par le grand exégète et de mettre en relief quelques traits de son caractère ».

M. de Gandillac : *Tradition et développement de la mystique rhénane.* Eckart, Tauler, Seuse. 1. Maître Eckart, où l'exigence de l'absolu ; 2. Tauler, ou les techniques du dépouillement ; 3. Seuse, ou le chevalier de la Sagesse.

P. Masure : *Le problème de l'amour chez Leibniz.* 1. La notion de l'amour dans la première philosophie de Leibniz ; 2. Leibniz et la querelle du Pur Amour ; 3. La philosophie mystique de Leibniz.

R. Verneaux : *L'idée critique dans les « Regulæ » cartésiennes.* La critique des « Regulæ » aboutit au dogmatisme de l'évidence. Il faut attendre les *Méditations* pour que l'évidence elle-même soit mise en question par l'hypothèse du Malin Génie, et que le problème critique soit posé dans toute son ampleur.

Ch. Lefebvre : *Équité canonique et consentement matrimonial.* Étude comparative de l'« æquitas canonica » dans le consentement matrimonial, en droit civil et en droit ecclésiastique.

Dieu vivant

No 1. Nouvelle série de Cahiers qui fait appel à la collaboration des orthodoxes et des protestants. « Un dialogue entre « chrétiens désunis » peut toujours être une source d'enrichissement mutuel, sans qu'il soit porté atteinte à leur position respective ». Les chrétiens de *Dieu vivant* ont des points de rencontre : la fidélité à la Bible, comme irruption de la parole de Dieu dans le monde ; une conception eschatologique du christianisme ; la communion des saints ». — « Ils ne peuvent admettre que l'unité se réalise en cousant bout à bout des morceaux de catholicisme, d'orthodoxie, de protestantisme. Leur amour de l'Unité n'a d'égal que leur horreur du syncrétisme ».

J. Daniélou : *Le symbolisme des Rites baptismaux.*

J. Monchanin : *La Spiritualité du Désert.*

H. von Balthasar : *Kierkegaard et Nietsche.*

Dialogue biblique : *Le livre de Judith.*

V. Lossky : *La Théologie de la Lumière chez saint Grégoire de Thessalonique.*

Newman : *L'Humiliation du Fils éternel.*

No 2. — *Liminaire.* « Les temps apocalyptiques coïncident avec les temps messianiques. L'Apocalypse est un témoignage de spiritualité vécue, spiritualité de rupture et de foi impatiente en la victoire finale remportée par la commune souffrance de tous les membres du Christ. — La marche vers la Parousie exige du chrétien qu'il participe aux souffrances sanglantes de l'Agneau... Ce n'est pas par des moyens politiques ou sociaux que s'accomplit la « Révélation » du Christ. Aujourd'hui l'humanisme athée a porté ses fruits. Ce que le christianisme trouve en face de lui, c'est l'homme lui-même, un homme qui a tué Dieu pour se faire dieu... La gloire du Christ ne peut rayonner que dans les tribulations de ses enfants : tous les croyants sont obligés potentiellement au martyre ».

M. Buber : *Le message hassidique.*

H. de Lubac : *Paradoxes.*

Th. de Besze : *Brefve Exposition.*

G. Marcel : *Autour de Heidegger.*

Origène : *Homélie sur les Puits.*

H.-M. Féret : *Apocalypse, histoire et eschatologie chrétiennes.*

Irenikon

Tome XVII. Janvier-avril 1940.

L. Cerfaux : *La Gnose, essai théologique manqué.* Contre l'affirmation d'Harnack : « La littérature théologque scientifique a son origine dans la littérature gnostique ».

L. Bouyer : *L'école de Lund : A. Nygren, G. Aulén, Y. Brilioth.* Premier article sur Nygren, l'auteur d'« Erôs et Agapè », ouvrage important, au point de pouvoir être considéré comme une nouvelle approximation de « l'essence du christianisme ».

D.-P. Dumont : *Anglicans et orthodoxes.* A propos de la décision de la Faculté de Théclogie d'Athènes, admettant « qu'en cas de passage d'un clerc anglican à l'orthodoxie, il pourrait être reçu sans ré-ordination, par l'application du principe de l'économie ».

1943. Numéro unique.

D.-N. Ohmen : *L'Ecclésiologie dans la crise.* A propos de quelques livres récents parus en Allemagne. — Le point de départ d'une véritable ecclésiologie — encore *in fieri* — devrait être uniquement le témoignage actuel de l'Église sur elle-même, contenu surtout dans l'enseignement du magistère ordinaire.

L. Bouyer : *L'école de Lund.* 2e article sur *Gustaf Aulén*, dont l'œuvre théologique, considérable, est d'une non moins grande portée unioniste.

O. Rousseau : *Deux importantes publications monastiques :* Le « De monastico statu juxta disciplinam byzantinam » de Dom Placide de Meester et l'« Histoire de l'Ordre de saint Benoît » de Dom Philibert Schmitz.

Tome XVIII 1945. Numéro unique.

D.-N. Oehmen : *Le « lieu théologique » du Schisme et le travail pour l'union.* — Le schisme se situe, théologiquement, dans la transcendance même de l'œuvre divine, où l'homme voudrait, par de diaboliques efforts, déposer comme une charge de dynamite, qui ébranlerait, si c'était possible, toute l'économie du salut ».

Tome XIX 1946. 1er trimestre.

Dom J. Leclercq : *Médiévisme et Unionisme.* « Le Moyen Age monastique, tout en étant profondément occidental et latin, est plus proche de l'Orient que cet autre Moyen Age, le Moyen Age scolastique, florissant à la même époque sur le même sol que lui ».

L. Bouyer : *L'école de Lund.* 3e article, consacré au Dr Yngve Brilioth. Relevons la conclusion générale sur l'école de Lund : « Il s'agit d'un retour indéniable à la tradition catholique, encore qu'imparfait, mais par les grandes intuitions religieuses de la Réforme, et non pas malgré elles ».

D.-F. Mercenier : *Le métropolite André Szeptycky.* Notice biographique sur le grand apôtre russe de l'Union des Églises.

1946. 2e trimestre.

D.-C. Lialine : *Une étape en ecclésiologie : Réflexions sur l'Encyclique « Mystici Corporis ».* 1er article : avant-propos historique sur l'expression Corpus Christi » dans la Tradition catholique. — Synthèse du double aspect : institutionnel et spirituel, de l'Église du Christ.

M. Villain : *La communauté protestante de Cluny.* Communauté originale, proche de notre vie religieuse catholique, et toute pleine de promesses pour la cause de l'œcuménisme.

L. Zander : *Le Père Serge Bulgakof.* Philosophe et savant, prêtre et prédicateur, prophète et pasteur, organisateur de l'Institut de Théologie orthodoxe de Paris.

DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE

AMOUDRU (B.) : **De Bourget à Gide,** in-8° cour., 127 p., Edit. fam. de France.
ALEXANDRE (A.) : **Le messie fou,** in-16 j., 163 p., P. Ardent, 1946.
AVIGNON (J. d') : **Mon curé chez les enfants,** in-16, 239 p., Edit Spes, 1946.
BASTIN (R.) : **Notre-Dame. La chanson sur la colline,** in-16, 128 p., Lethielleux-Lebrun, Bruxelles.
BOURCET (M.) : **Contes d'un temps passé,** in-16, 157 p., J. Vautrain, 1946.
BAYART (P.) : **Les plus beaux textes de saint François,** in-16, 63 p., Edit francisc., 1946.
— **Les opuscules de saint François,** in-16, 264 p., Edit francisc., 1946.
BERDIAEFF (N.) : **Jacob Boehme. Mysterium magnum,** 2 vol. in-16, 592-516 p., Aubier, 1945.
BARON (L.) : **« Aux fiancés ». L'un d'eux : Maurice Retour,** in-16, 250 p., P. Téqui, 1946.
CHAPPOULIE (Mgr H.) : **Clartés sur l'horizon. Perspectives missionnaires,** in-8° é., 175 p., Bloud et Gay, 1946.
CHAIGNE (L.) : **Saint Jean l'Évangéliste** (Nos saints patrons), in-16, 30 p., Libr. de l'Arc, 1946.
CRISTIANI (Ch.-L.) : **Les jeux de la divine Sagesse,** in-16, 215 p., E. Vitte, 1946.
Cité chrétienne (Dans la) : *L'Evangile ; L'Optimisme ; La Charité ; La Famille ; La Paix ; Le Travail ;* 6 brochures, in-16 j., 46-48 p., Edit. francisc. 1946.,
CAPELLE (Dom B.) : **Pour une meilleure intelligence de la messe,** in-16, 110 p., Edit. du Mont-César, Louvain, 1946.
DONDAINE (H.-F.) : Saint Thomas d'Aquin, « Somme Théologique », **La Trinité, t. II,** petit in-16, 466 p., Edit. de la Revue des Jeunes, 1946.
DARBON (M.) : **Guillaume-Jh Chaminade (1761-1850),** in-16, 264 p., Spes, 1946.
DANTERNE (J.) : **Master Kouki** (coll. « Joyeuse »), in-16 j., 191 p., Alsatia, 1946.
DOUCY (L.) : **Introduction à une connaissance de la famille,** in-8° cour., 208 p., Edit. fam. de France.
DEBIDOUR (V.-H.) : **Saveur des lettres,** in-16, 236 p., Plon, 1946.
DEODAT DE BASLY (R P.) : **Le Sacré-Cœur selon le bienheureux Duns Scot,** in-16, 165 p., Edit. francisc., 1946.
DANTAIS (E.) : **Leçons élémentaires de morale sociale,** in-16, 189 p., Téqui, 1946.
FAVART (H.) : **Les Saints de France à travers leur œuvre nationale,** in-4° cour., 175 p., J. Vautrain, 1946.
GORCE (A. de la) : **Saint Benoît Labre. Le pèlerin de la joie** (Profils franciscains), in-16 j., 105 p., Edit. francisc., 1946.
GUYON (B.) : **Découverte de la Messe** (La Clarté-Dieu-XX), in-16, 77 p., Edit. du Cerf, 1946.
GUITTON (G.) : **Les martyrs de Privas,** in-16, 275 p., Spes, 1946.
JALLOT (S.) : **Brelan de Dames,** in-16, 235 p., S. E. L. F., 1946.
JANKELEVITCH (S.) : **Œuvres philosophiques de Newman** (Bibl. philos.), in-16, 668 p., Aubier, 1945.
JAOUEN (M.-S.) : **La grâce de la Salette 1846-1946,** in-8° c., 360 p., Edit. du Cerf, 1946.
KANTERS (R.) : **Essai sur l'avenir de la Religion,** in-16, Julliard, 1945.
LANDSBERGER (F.) : **Rembrandt. The Jews and the Bible,** in-8° s., 189 p., The Jewish publication Society of America.
LANGE (J.-M.) : **Principes d'union et d'action nationales,** in-16, 358 p., O. F. L., 1945.
LECLER (J.) : **L'Eglise et la souveraineté de l'Etat** (L'Église expliquée aux incroyants), in-16 j., 250 p., Flammarion, 1946.

LEFRANÇOIS-PILLION : **L'esprit de la cathédrale,** in-16, 284 p., Plon, 1946.
LEGRAND (Jh) : **L'univers et l'homme dans la philosophie de saint Thomas** (Museum lessianum. Section philosophie, nº 27-28), 2 vol. in-8º é., 280-306 p., Desclée de Brouwer, 1946.
LEMONNIER (L.) : **La ceinture iroquoise,** in-16, 295 p., S. E. L F., 1946.
LE MOING (Abbé) : **L'enquête religieuse avant le mariage. Guide pratique à l'usage des fidèles,** in-8º r., 32 p., Lethielleux, 1945.
LEVIE (J.) : **Sous les yeux de l'incroyant,** in-8º é., 302 p., Desclée de Brouwer, 1946.
LOPEZ (A.) : **Lapillus, le pauvre magnifique,** in-16, 263 p., O. F. L. (Œper.), 1946.
LORY (M.-J.) : **Léon Bloy et son époque** (1870-1914), in-16, 222 p., Desclée de Brouwer, 1944.
LOTTIN (Dom Odon) : **Considérations sur l'état religieux et la vie bénédictine,** in-16, 105 p., Edit. de l'abb. du Mont-César, Louvain.
— **Aux sources de notre grandeur morale,** in-16, 160 p., même adresse,
LOU TSENG TSIANG (Dom Pierre-Célestin) : **Souvenirs et pensées,** in-16. 173 p., Desclée de Brouwer, 1945.
LOUWYCK (J.-H.) : **Mademoiselle Cornélie,** in-16, 265 p. Plon, 1946.
LUBAC (H. de) : **De la connaissance de Dieu,** in-16 j., 93 p., Edit. du Témoignage chrétien.
LYAUTEY (P.) : **La campagne d'Italie 1944,** in-16, 175 p., Plon, 1945.
MARTIN (M.-M) : **Contes de chevalerie,** in-16, 142 p., Libr. de l'Arc, 1946.
MARTIN (F.) : **Les Vêpres du dimanche** (Prends et lis), in-16, 32 p.., Spes, 1946.
MASSERON (A.) : **Les Fioretti de saint François,** in-16, 195 p., Edit francisc,
— **Dante Alighieri** (Profils franciscains), in-16 j., 105 p., Edit. francisc. 1946.
MICHON (R.) : **Pourquoi sommes-nous fils de Dieu ?** (Pourquoi ?) in-16, 32 p., B. Presse, 1945.
MOREUX (Abbé Th.) : **La science mystérieuse des Pharaons** (nouvelle édit.), in-16, 250 p., G. Doin, 1945.
MORTIER (R.) : **La chanson de Roland** (La noble France), in-16, 190 p., B. Presse, 1945.
PEYSSARD (L.) : **La famille regarde l'école,** in-8º cour., 108 p., Edit. fam. de France, 1946.
POIRIER (L.) : **Les sept Églises,** in-8º é., 208 p., The catholic University of America Press, Washington, 1943.
RAVONNEAUX (A.) : **Reflets eucharistiques,** in-16, 110 p., P. Lethielleux, 1946.
SOUBIGOU (L.) : **L'appartenance filiale** (Essai de synthèse spirituelle) (Pastor bonus 5), in-16, 76 p., Bonne Presse, 1945.
SAINT-MARTIN (L.-C. de) : **Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers,** in-8º c., 320 p., Griffon d'or, 1946.
SIGEAN (R.) : **France fille aînée de l'Église,** in-16, 96 p., Edit. francisc. 1946.
SCHEEBEN (M.-J.) : **Le mystère de l'Église et de ses sacrements** (Unam sanctam 15), in-8º c., 188 p., Edit. du Cerf, 1946.
TAYMANS D'EYPERNON (Fr.) : **Le mystère primordial** (Museum lessianum. Section de théologie, nº 41), in-8º, 194 p., Desclée de Brouwer, 1946.
VERBEKE (G.) : **L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin** (Université de Louvain), in-4º tell., 572 p., Desclée de Brouwer, 1945.
VOISIN (A.) : **Un seul pied sur la terre,** in-16, 243 p., Mirambeau et Cie, 1945.
VIGNON (P.) : **Au souffle de l'Esprit créateur,** in-8º, 203 p., Beauchesne, 1946.
ZELLER (R.) : **Saint Dominique** (Nos saints patrons), in-16, 32 p., libr. de l'Arc, 1946.

TABLE GÉNÉRALE

Études

Chroniques

COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

Ouvrages étudiés ou recensés

Nihil obstat : Vesontione, die 8 Novembris 1946. A. Drouet, can. cens.
IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930
Dépôt légal 1946. — N° 268 — 4e Trimestre. Bon d'impression 3.050

OUVRAGES RECENSÉS

Le Directeur-Gérant : P. LETHIELLEUX, Éditeur

Imprimé en France par l'Imprimerie de l'Est a Besançon

*

Ouvrages mis en vente par P. LETHIELLEUX, éditeur en 1945

Chanoine André BOYER : **MANUEL DE PEDAGOGIE CHRETIENNE**, problèmes et méthodes .... 150 fr.

Un livre qui répond à l'obligation de faire dans les Séminaires un cours de pédagogie.

Abbé LE MOING : **L'ENQUETE RELIGIEUSE AVANT LE MARIAGE**, guide pratique

a) à l'usage du Clergé .... 20 fr.

b) à l'usage des Fidèles .... 10 fr.

P. MONTMAJOUR : **LE BOURGEOIS DE JERUSALEM**........................ 60 fr.

Le journal d'un juif au temps de Notre-Seigneur ; ce livre s'achève par le tableau de la destruction de Jérusalem en l'an 70.

Marg. PERROY : **NOTRE VOIE DOULOUREUSE** .... 40 fr.

Comment ne pas perdre le fruit de nos souffrances.

L. d'AUBECHIES : **LE JOUR DE LA JOIE DE SON CŒUR**, journal d'une fiancée. 40 fr.

Collection « PUBLICISTES CHRETIENS »

Henri BAZIRE, de ZAMANSKI. — Ferdinand BRUNETIERE, de M. Autin, chaque brochure .... 12 fr.

Collection « DURENDAL » Romans et essais

Jean ARNOLD : **CHRISTOPHE COLOMB**. — F. VAN DEN BOSCH : **VAGABONDAGES LITTÉRAIRES**. Chaque volume .... 70 fr.

Collection « ROITELET » Récits pour les jeunes

Chantal DE FRANCE : **LES VACANCES DE RIQUI**. — Gérard COTTON : **CALLIMAQUE, SOLDAT DES THERMOPYLES**. — Edouard NED : **M. L'ABBE FLEUR**. — Teresita JOY : **CLAIRETTE**. — J. GERARD : **Pierre FARDE**. Chaque volume...... 30 fr.

EN PREPARATION :

ARCHIVES DE L'ATHOS, collection publiée sous la direction de M. le Professeur MILLET du Collège de France, tome II : **ACTES DE KUTLUMUS**, par M. LEMERLE, ancien élève de l'Ecole française d'Athènes.

SOUTANES BLANCHES, MANTEAUX ROUGES, par le R. P. MOULY. Les œuvres missionnaires des Pères de la Congrégation des Sacrés-Cœurs, dits Pères de Picpus.

SOUVIENS-TOI, par Victor FELI. Les plus beaux contes de l'écrivain catholique.

JEANNE DE FRANCE, fondatrice des Annonciades, par M.-Th. LATZARUS. Nombreuses illustrations de deux couleurs, de Chevalier. Très belle édition pour les jeunes.

Collection « EN MISSIONS » Récits pour les jeunes

LE FRERE DE DOLORES, par le R. P. CHEVALIER, S. J.

Les missions des Jésuites au Paraguay au XVIIIe.

REIMPRESSION :

MANUEL PAROISSIAL DES FIDELES, en notation musicale moderne.

Editions : a) avec cantiques populaires, pleine toile, tranches rouges polies.. 260 fr.

tranches jaspées .... 240 fr.

b) sans les cantiques, tranches jaspées : 190 fr. — Tranches rouges .... 210 fr.

Paroissien noté des dimanches sur papier Bible.

ÉTUDES de science et de doctrine FAMILIALES

La réalité familiale est un « mystère » qu'il faut éclairer par des méthodes appropriées. C'est aussi un nœud de « problèmes » biologiques, sociologiques, spirituels, etc... qui demandent des solutions adéquates.

Eclairer progressivement ce mystère ; tenter de résoudre ces problèmes ; donner ainsi à une doctrine familiale cohérente le soubassement positif et critique qu'elle réclame : c'est à cette tâche que s'emploieront les ETUDES DE SCIENCE ET DE DOCTRINE FAMILIALES.

Viennent de paraître :

Bernard AMOUDRU

DE BOURGET A GIDE. . 96 fr.

Louis PEYSSARD

LA FAMILLE REGARDE L'ÉCOLE

Louis DOUCY

INTRODUCTION A UNE CONNAISSANCE DE LA FAMILLE

Sous presse :

Jacques DESFORGES

LE DIVORCE

Émile SICARD

PROBLÈMES FAMILIAUX CHEZ LES SLAVES DU SUD

En préparation :

PAUL ARCHAMBAULT : La Famille, œuvre d'amour.
Dr ANDRÉ BERGE : La Structure familiale et le comportement de l'enfant.
CHARLES BLONDEL : La « Puissance » familiale et le droit public.
MARCEL CLÉMENT : De la famille, chez Auguste Comte.
J. COPPIN : L'Amour et le Mariage dans la littérature du Moyen Age.
Dr DUCHENE : Le Problème de l'hérédité.
JEAN JOUSSELIN : La Communauté familiale.
JEAN LACROIX : La Famille et la Cité.
GEORGES MAUCO : L'Education de la sensibilité chez l'enfant.
PIERRE MOREAU : La Mystique romantique de J.-J. Rousseau à Michelet.
MAURICE NEDONCELLE : L'expérience de la fidélité.
Dr de VERICOURT : Le problème familial dans la métallurgie parisienne.
JOSEPH WILBOIS : Sociologie de la famille.

EDITIONS FAMILIALES DE FRANCE

86, Rue de Gergovie, -- PARIS 14e